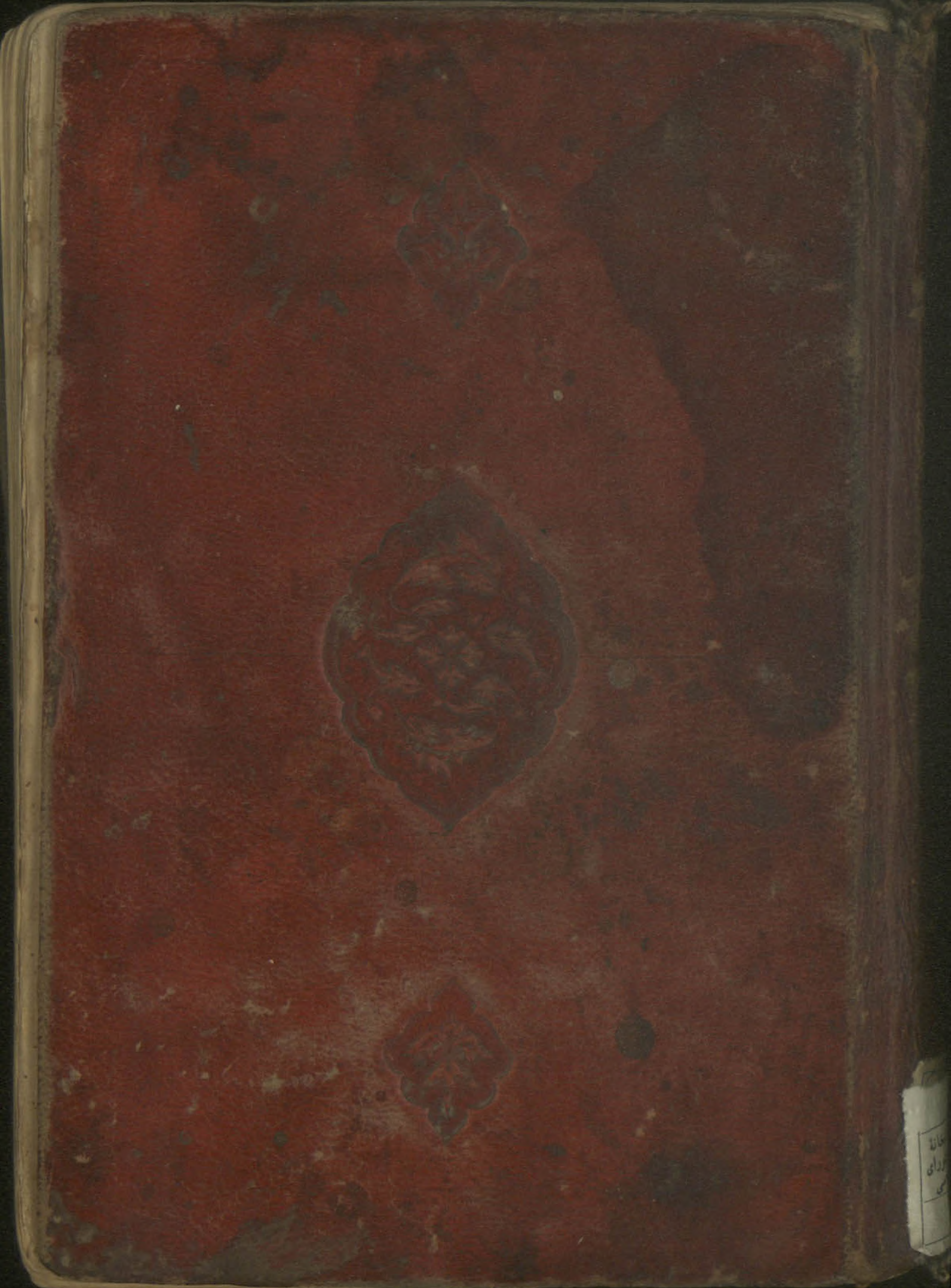


فصل ١٤٠
في تقدم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

رسالة

فصل ٢٠
في ان الواحد يقال بالتشكيك على معان يتفق في انها لا انقسام فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو

فصل ١٤
في ان المقادير اعراض

فصل ٦
في تقابل الواحد والكثير

فصل ٨
واما العدد فان فيه شبهة

فصل ١٠
في المضاف

رسالة

فصل ٢
في القوة والفعل والعجز واثبات المادة لكل متكون

رسالة



المقالة السادسة خمسة فصول

المقالة السابعة ثلثة فصول

المقالة الثامنة في معرفة المبدا سبعة فصول

المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن التدبير الاول والمعاد اليه وفيها سبعة فصول



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلوته على محمد واله الاكرمين اجمعين

الفن الثالث عشر من كتاب الشفا في الالهيات عشر مقالات

المقالة الاولى في ابتداء طلب موضوع الفلسفة

الاولى لتتبين انيته في العلوم واذ قد وفقنا الله ولي

الرحمة والتوفيق فاوردنا ما وجب ايراده من معاني العلوم المنطقية

والطبيعية والرياضية فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني

الحكمية فنبتدي مستعينين بالله فنقول ان العلوم الفلسفية

كما قد اشير اليه في مواضع اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية

والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان النظرية

هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس

بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري و

التصديقي بامور ليست هي هي بانها اعمالنا واحوالنا

فيكون الغاية فيها حصول راي واعتقاد ليس رايا و

اعتقادا في كيفية عمل او في كيفية مبدا عمل من حيث

هو مبدا عمل وان العملية هي التي يطلب فيها

اولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي

بامور هي هي بانها اعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال

القوة العملية بالاخلاق وذكر ان النظرية منحصرة في

ثلثة هي الطبيعية والتعليمية والالهية وان

الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة

وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة

وان التعليمية موضوعها اما كم مجرد عن المادة بالذات

واما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما

هو كم ولا يؤخذ في حدودها نوع مادة ولا قوة حركة وان

الالهية تبحث عن الامور المفارقة للمادة بالقوام

والحد وقد سمعت ايضا ان الالهي هو الذي يبحث

فيه عن الاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق

بها وعن مسبب الاسباب ومبدا المبادى وهو الاله تعالى جده

فهذا هو قدر ما يكون قد وقفت عليه فيما سلف لك من

الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهى ما

هو بالحقيقة الا اشارة جرت فى كتاب البرهان من

المنطق ان تذكرتها وذلك ان فى ساير العلوم قد كان

يكون لك شى هو موضوع واشيآء هى المطلوبة ومبادى

مسلمة منها تولف البراهين والآن فلست تتحقق

حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل هو ذات

العلة الاولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وافعاله او معنى

آخر وايضا قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة

وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادى ساير العلوم

وانها هى الحكمة بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة ان

الحكمة هى افضل علم بافضل معلوم واخرى ان الحكمة هى المعرفة

التى هى اصح معرفة واتقنها واخرى انها العلم

بالاسباب

بالاسباب الاولى للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة

الاولى وما هذه الحكمة وهل الحدود والصفات الثلث

لصناعة واحدة او لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى

حكمة ونحن نبين لك الآن ان هذا العلم الذى نحن بسبيله

هو الفلسفة الاولى وانه الحكمة المطلقة وان الصفات

الثلث التى رسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة

وهى هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم موضوعا يخصه

فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل

الموضوع لهذا العلم هو انية الله تعالى او ليس ذلك بل هو

شى من مطالب هذا العلم فنقول انه لا يجوز ان يكون

ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو امر مسلم

الوجود فى ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم

هذا فى مواضع اخرى ووجود الاله لا يجوز ان يكون مسلما

فى هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك لانه ان

لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلماً في هذا العلم ومطلوباً
في علم آخر واما ان يكون مسلماً في هذا وغير مطلوب في
علم آخر وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون
مطلوباً في علم آخر لان العلوم الاخر اما خلقية واما سياسية
واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس في العلوم
الحكمية علم خارج من هذه القسمة وليس ولا في شيء منها
بحث عن اثبات الآله تعم جوده ولا يجوز ان يكون
ذلك وانت تتوقف بهذا بادنا تأمل للاصول كررت
عليك ولا يجوز ايضاً ان يكون غير مطلوب في علم آخر لانه
يكون في غير مطلوب في علم البتة فيكون اما بيناً بنفسه
واما مأيوساً عن بيانه بالنظر وليس بيناً في نفسه ولا ما
هو مأيوس عن بيانه فان عليه دليلاً ثم المأيوس عن
بيانه كيف يصح تسليم وجوده فبقي ان البحث عنه
انما هو في هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين

احدهما البحث عنه من جهة وجوده والآخر من جهة صفاته واذا
كان البحث عن وجوده في هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع
هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه وستبين
لك عن قريب ايضاً ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون
الا في هذا العلم اذ تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث
عن المفارقات عن المادة اصلاً وقد لاح لك في
الطبيعيات ان الاله غير جسم ولا قوة جسم بل هو واحد
بريء عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل جهة فيجب ان يكون
البحث عنه لهذا العلم والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات
كان غريباً من الطبيعيات ومستعملاً فيها منه ما ليس
منها الا انه اريد بذلك ان يعجل للانسان وقوف
على اينية المبدأ الاول فيتمكن منه الرغبة في اقتباس
العلوم والانسياق الى المقام الذي هناك فيتوصل الى
معرفته بالحقيقة ولما لم يكن بد من ان يكون لهذا العلم

موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه موضوعه ليس بموضوعه
فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها
اربعتها لا واحداً منها الذي لم يمكن القول به فان هذا ايضاً
قد يظنه قوم لكن النظر في الاسباب كلها ايضاً لا يخلو
اما ان ينظر فيها بما هي موجودات او بما هي اسباب مطلقة
او بما هي لكل واحد من الاربعة على النحو الذي يخصه اعني ان
يكون النظر فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك
شيء آخر او من جهة ما هي الجملة التي تجتمع منها فنقول
لا يجوز ان يكون النظر فيها بما هي اسباب مطلقة حتى
يكون الغرض في هذا العلم هو النظر في الامور التي تعرض
للاسباب بما هي اسباب مطلقة ويظهر هذا من وجوه احدها
من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هي من
الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي
والقوة والفعل والامكان والوجوب وغير ذلك ثم

البين الواضح ان هذه الامور في انفسها يجب
ان يبحث عنها ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور
الطبيعية والامور التعليمية ولا هي ايضاً واقعة في
الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فيبقى ان يكون البحث
عنها للعلم الباقي من الاقسام وهو هذا العلم وايضاً
فان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات
الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود
الاسباب للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها
تعلقاً بما يتقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجود السبب
المطلق وان ههنا سبباً ما واما الحس فلا يؤدي الا
الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون
احدهما سبب الآخر والاقناع الذي يقع للنفس
لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت
الا بمعرفة ان الامور التي هي موجودة في الاكثر هي

طبيعية واختيارية وهذا إنما يحقق عند إثبات العلل والإقرار بوجود العلل والأسباب في هذا العلم ليس بيّنا أوليًّا لكن بل هو مشهور وقد فرق بينهما وليس أيضًا الكاف قريبًا عند العقل من البيّن بنفسه أن للحادثات مبدأ ما يجب أن يكون بيّنا بنفسه مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها في كتاب أقليدس ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الأخرى فإذن يجب أن يكون في هذا العلم فكيف يمكن أن يكون الموضوع للعلم المبحوث عن أحواله في المطالب مطلوب الوجود فيه وإذا كان كذلك فبيّن أيضًا أنه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها لأن ذلك مطلوب في هذا العلم ولا أيضًا من جهة ما هي جملة ما وكل وليست أقول مجمل وكل فإن النظر في أجزاء الجملة أقدم من النظر في الجملة وإن لم يكن كذلك في جزئيات الكل باعتبار قد علمته فيجب أن يكون الكثير

في أن جواز أن ما في هذا العلم فيكون من أولى بأن يكون موضوعه أو يكون في علم آخر وليس علم آخر يتضمن الكلام في الأسباب القصوى غير هذا العلم وأما إن كان النظر في الأسباب من جهة ما هي موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود وقد بان أيضًا فساد هذا الظن وهو أن هذا العلم موضوعه الأسباب القصوى بل يجب أن يعلم أن هذا كماله ومطلوبه

في تحصيل موضوع هذا العلم فيجب أن ندل على الموضوع الذي لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذي في هذا العلم فنقول إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه أعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم التي تحت العلم الطبيعي أبعد

في ذلك وكذلك الخلقيات واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه
اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا
مأخوذا في الذهن مع مادة واما عددا مجردا عن
المادة واما عددا في مادة ولم يكن ابتغاء ذلك البحث
متجها الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد
مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال التي تعرض له بعد
وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى
بان لا يكون نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا
اخص من هذه الاوضاع والعلم المنطقي كما علمت
فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند
الى المعاني المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من
معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة ولها الوجود
العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير
جسمانية ولم يكن غير هذه العلوم علوم اخرى ثم البحث

عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر
وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما
وعن الامور الصورية التي ليست في مادة او هي في مادة
غير مادة الاجسام وانها كيفية كيف تكون واي نحو من
الوجود يخصها فمما يجب ان يجرد له بحث وليس يجوز ان
يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا من جملة العلم
بما وجوده في المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده
عن المحسوسات فهو اذن من جملة العلم بما وجوده مباين
اما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط غير
متعلق بالمادة والا لكان الجوهر الا محسوسا واما
العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات
فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار
فلفظه اسم مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعني به
البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال له مقدار ويعني به

كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت
الفرق بينهما وليس ولا واحد منها مفارقاً للمادة و
تارة المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة فانه
ايضاً مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ
لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بل انه يستفيد
القوام من المحسوسات تستفيد منه القوام فهو اذن متقدم
بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان
الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسماً متناهياً
وحملها سطحاً متناهياً فان الحدود تجب للمقدار من
جهة استكمال المادة به وبلزمه فيتحدد فاذا كان كذلك
لم يكن الشكل موجوداً الا في المادة ولا علة اولية لخروج
المادة الى الفعل واما المقدار بالمعنى الآخر فان فيه
نظراً من جهة وجوده ونظراً من جهة عوارضه فاما النظر
في ان وجوده اي انحاء الوجود هو فمن اقسام الوجود

الوجود فليس هو بحثاً ايضاً عن شيء متعلق بالمادة فاما
موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات
فتبين ان هذه كلها تقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق
قوامه بالمحسوسات ولا يجوز ان يوضع لها موضوع
مشترك يكون هي كلها حالاته وعوارضه الا الموجود فان
بعضها جوهر وبعضها كمية وبعضها مقولات
اخرى وليس يمكن ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى
الوجود وكذلك قد توجد ايضاً امور يجب ان تتحدد و
تتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من
العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد و
الكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد وغير ذلك
فبعضها يستعملها استعمالاً فقط وبعضها انما يأخذ حدودها
ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء
من موضوعات هذه العلوم الجزئية وليست من الامور

إلا أن يكون وجودها إلا وجود الصفات للذوات ولا أيضاً
من الصفات التي يكون لكل شيء فيكون كل واحد
منها مشتركاً لكل شيء ولا يجوز أن يختص أيضاً بمقولة
ولا يمكن أن يكون من عوارض شيء إلا الموجود بما هو موجود
فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك
لجميع هذه وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة
لما قلنا ولأنه غني عن تعلم ماهيته وعن إثباته حتى يحتاج إلى
أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه لاستحالة
أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي
هو موضوعه بل تسليم إنيته وماهيته فقط فالموضوع
الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الأمور
التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الأمور
هي له كالأنواع كالجوهر والكم والكيف فإنه ليس يحتاج
الموجود في أن ينقسم إليها إلى انقسام قبلها حاجة الجوهر

إلى انقسامات حتى يلزم الانقسام إلى الإنسان وغير الإنسان
وبعض هذه له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير و
القوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فإنه ليس
يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراض والاستعداد لها
إلا أن يتخصص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك
ولقائل أن يقول إنه إذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا
العلم لم يجز أن يكون إثبات مبادئ الموجودات فيه
لأن البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه
فالجواب عن هذا أن النظر في المبادئ أيضاً هو بحث
عن عوارض هذا الموضوع لأن كون الموجود مبدأ
غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس إلى طبيعة
الموجود أمر عارض له ومن العوارض الخاصة به لأنه ليس
شيء أعم من الموجود فيلحق غيره لحوقاً أولياً ولا أيضاً
يحتاج الموجود إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً أو

وأول الأمور في العموم وهو الوجود والوحدة وهو أيضاً
الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم فإنها أفضل علم
أي اليقين بأفضل معلوم أي بالله تعالى وبالأسباب من بعده
وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضاً المعرفة
بالله وله حد العلم الإلهي الذي هو أنه علم بالأمور المفارقة
للمادة في الحد والوجود إذ الموجود بما هو موجود ومبادئه
وعوارضه ليس شيء منها كما اتضح إلا متقدم الوجود على المادة
وغير متعلق الوجود بوجودها وإن بحث في هذا العلم
عما لا يتقدم المادة فإنما يبحث فيه عن معنى ذلك
المعنى غير محتاج الوجود إلى المادة بل الأمور المبحوث
عنها فيه هي أقسام أربعة فبعضها أمور بريئة عن
المادة وعلائق المادة أصلاً وبعضها يخالط المادة
ولكن مخالطة السبب المقوم المتقدم وليست المادة مقومة
له وبعضها قد يوجد في المادة وقد يوجد لا في مادة

مثل العلية والوحدة فيكون الذي لها بالشركة بما هي أن
لا يكون مفتقرة التحقق إلى وجود المادة ويشترك جميع هذه من هذه
الجملة أيضاً في أنها غير مادية الوجود أي غير مستفادة
الوجود من المادة وبعضها أمور مادية كالحركة والسكون
ولكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة بل نحو
الوجود الذي لها فإذا أخذ هذا القسم مع
الأقسام الأخر اشتركت في أن نحو البحث عنها هو من
جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة وكما أن العلوم الرياضية
قد كان يوضع فيها ما هو متحدد بالمادة لكن نحو النظر
والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة و
كان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن أن يكون
البحث رياضياً كذلك الحال ههنا فقد ظهر ولاح
أن الغرض في هذا العلم أي شيء هو وهذا العلم يشارك
الجدل والسوفسطائية من وجه ويخالفهما من

اشياء اخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ
للموجود كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه
بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ مبدأ للموجود المعلول
فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم
يبحث عن مبادئ الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادئ
بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت
لا يبرهن على وجود مباديها المشتركة اذ لها مبادئ يشترك فيها
جميع ما يحوه كل واحد منها فانما يبرهن على وجود ما هو
مبدأ لما بعده من الامور التي فيه ويلزم هذا العلم ان
ينقسم ضرورة الى اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب
القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده
ويبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود معلول
بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم
فقط ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود ومنها ما

يبحث عن مبادي العلوم الجزئية لان مبادي كل علم اخص
هي مسائل في العلم الاعلى مثل مبادي الطب في الطبيعي و
المساحة في الهندسة فيعرض اذن في هذا العلم ان
يتضح فيه مبادي العلوم الجزئية التي تبحث عن احوال
جزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود
والامور التي هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى
تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه اليه
وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه اليه وكذلك
في غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص وكالمبدأ له فيبحث
عنه ويقرر حاله فيكون اذن مسائل هذا العلم بعضها
في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول وبعضها
في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئية
فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهي الفلسفة
الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى

وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتها فلان
ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي
ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي واما المخالفة فلان
الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل
العلوم الجزئية وذانك يتكلمان واما مخالفته للجدل
خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلي يفيد الظن لا اليقين
كما علمت في صناعة المنطق واما مخالفته للسوفسطائية
فبالارادة وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذاك يريد ان
يظن به انه حكيم يقول الحق وان لم يكن حكيما

في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه واما منفعة هذا العلم
فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا
على ان الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق
بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب
الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به

من الشر الى الخير واذ قد تقرر هذا فقد علمت ان العلوم
كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس
الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية
ولكنه اذا فتش في رؤوس الكتب عن منفعة العلوم
لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها
في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه
الى تحقق علم آخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا المعنى
فقد يعني قولا مطلقا وقد يعني قولا مخصصا فاما المطلق
فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقق علم آخر
كيف كان واما المخصص فان يكون النافع موصلا
الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له اذ هو لاجله الغير
انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان
لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص
كان هذا العلم اجل من ان ينتفع في علم آخر غيره بل سائر

العلوم ينتفع فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة
الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه
موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا
الى معنى مساوله وقسم يكون الموصل منه الى معنى دونه
وهو ان يفيده كمالا دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم
خص كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة
او شيء مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة
في هذا الباب عن عليه المنفعة المخصصة قريبة من
الخدمة واما الافادة التي تحصل من الاشرف الى الاخس
فليس تشبه الخدمة وانت تعلم ان الخادم ينفع المخدوم
والمخدوم ايضا ينفع الخادم اعني المنفعة اذا اخذت
مطلقة ويكون نوع كل منفعة وجهه الخاص نوعا
آخر فمنفعة هذا الذي نحن فيه وجهها هو افادة اليقين
بمبادئ العلوم الجزئية والتحقق لماهية الامور المشتركة

فيها وان لم يكن مبادئ فهذا اذن منفعة الرئيس للمرؤوس
والمخدوم للخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية
نسبة الشيء الذي هو المقصود معرفته في هذا العلم
الى الاشياء المقصود معرفتها في تلك العلوم فكما
ان ذلك مبداء لوجود تلك فكذلك العلم بها مبداء لتحقق
العلم بتلك واما مرتبة هذا العلم فهو ان يتعلم بعد العلوم
الطبيعية والرياضية اما الطبيعية فلان كثيرا من
الامور المسلمة في هذا مما يتبين في العلم الطبيعي
مثل الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق
كل متحرك بمحرك وانتهاء المتحركات الى محرك اول
وغير ذلك واما الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا
العلم وهو معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة
الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام في ترتيب الافلاك
ليس يمكن ان يتوصل اليه الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة

لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة واما الموسيقى وجزئيات
الرياضيات والخلقيات والسياسة فهي نوافع غير ضرورية
في هذا العلم الآن شك لسائل ان يسئل فيقول انه اذا كانت
المبادي في علم الطبيعة والتعاليم انما تبرهن في هذا
العلم وكانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادي وكانت
مسائل ذينك العلمين تصير مبادي لهذا العلم كان ذلك
بيانا دوريا ويصير آخر الامر بيانا للشيء من نفسه والذي
يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح
في كتاب البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا
الموضع فنقول ان المبدا للعلم ليس انما يكون مبدا
لان جميع المسائل تستند في براهينها اليه بالفعل او بالقوة
بل ربما كان المبدا مأخوذا في براهين بعض هذه المسائل
ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل براهينها لا تشتمل
وضعا البتة بل انما تشتمل المقدمات التي لا براهين

عليها

عليها على انه انما يكون مبدا العلم مبدا بالحقيقة اذا
كان يفيد هذا اليقين المكتسب من العلة واما اذا كان
ليس يفيد العلة فانما يقال له مبدا العلم على نحو آخر وبالحري
ان يقال له مبدا على حسب ما يقال للحس مبدا من جهة
ان الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط فهذا ارتفع احد
الشكوك فان المبدا الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه
ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يتبين
به فيها البتة ولكن انما يتبين به فيها مسائل اخرى حتى يكون
ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدا لا ينتفع
له في انتاجه ذلك المبدا بل له مقدمة اخرى وقد يجوز
ان يكون العلم الطبيعي او الرياضي افادنا برهان ان
ولم يفدنا فيه برهان اللم ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان
لم وخصوصا في العلل الغائية البعيدة
فهذا اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدا بوجه ما لهذا العلم

من المسائل التي في العلوم الطبيعية ليس بيانه من مبادي بينة
في هذا العلم بل من مبادي بينة بنفسها واما ان يكون بيانه
من مبادي هي مسائل في هذا العلم لكن ليس تعود فتصير مبادي
لتلك المسائل بعينها بل لمسائل اخرى واما ان يكون تلك
المبادي لامور من هذا العلم ليدل على وجودها براهين ان
في هذا العلم لمية ومعلوم ان الامر اذا كان على
هذا الوجه لم يكن بيانا دوريا البتة حتى يكون بيانا يرجع
الى هذا الشيء بيانه من نفسه ويجب ان تعلم ان في نفس
الامور طريقا الى ان يكون من الغرض في هذا العلم تحصيل
مبادي لا تفيد علم آخر فانه سيتضح لك فيما بعد اشارة
الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدا الاول لا من طريق
الاستدلال من الامور المحسوسة بل من طريق مقدمات
كلية عقلية توجب للوجود مبدا واجب الوجود و
يمتنع ان يكون متغيرا او متكثرا في جهة وتوجب ان

ح
الموجود

يمتنع

يكون

يكون هو مبدا للكل وان يكون مبدا الكل بحسب ترتيب
الكل لكن لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق
البرهاني الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني وعن
العلة الى المعلول الا في بعض جمل مراتب الموجودات
منها دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه
ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا
يتأخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من
جملة العلوم واما اسم هذا العلم فهو انه فيما بعد
الطبيعة ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدا
حركة وسكون بل جملة الشيء الحادث عن المادة الجسمانية
وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد يقال طبيعة للجسم
الطبيعي الذي له الطبيعة والجسم الطبيعي هو الجسم
المحسوس بما له من الخواص والاعراض ومعنى ما بعد الطبيعة
بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف

فرّ اهو الذي تشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الالهي فيحتمل ان
يسمّى به هذا العلم اذا اعتبر بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل
الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا العلم هي بالذات
او بالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان الامور
الرياضية المحضة التي ينظر فيها الحساب والهندسة
هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد فانه لا تعلق
لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد ايضا لا في الطبيعة
فيجب ان يكون علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة
فالذي يجب ان يقال في هذا التشكيك هو انه اما الهندسة
فما كان النظر فيه منها انما هو في الخطوط والسطوح
والمجسمات فمعلوم ان موضوعه غير مفارق للطبيعة
في القوام فان عرض اللازمة له اولى بذلك وما كان موضوعه
المقدار المطلق فيوخذ فيه المقدار المطلق على انه
مستعد لانه نسبة تفقت وذلك ليس للمقدار بما هو

مبدا للطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار وعرض وقد
عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق
بين المقدار الذي هو بعد الهيولى مطلقا وبين المقدار
الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالشرك فاذا
كان كذلك فليس موضوع الهندسة بالحقيقة هو المقدار المقوم
للجسم الطبيعي بل المقدار المقول على الخط والسطح والجسم
وهذا هو المستعد للنسب المختلفة واما العدد فالشبهة
فيه آكد ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد
هو من علم ما بعد الطبيعة الا ان يكون من علم ما بعد الطبيعة
انما ... فيه بشرط آخر وهو علم ما هو مباين من كل الوجوه
للطبيعة فيكون قد سمي هذا العلم باشرف ما فيه
كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي ايضا لان المعرفة بالله
هو غاية هذا العلم وكثيرا ما يسمى الاشياء من جهة المعنى
الاشرف والجزء الاشرف والجزء الذي هو كالغاية

فيكون كان هذا العلم هو العلم الذي كماله واشرف اجزائه
ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل
وجه فاذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى
لا يكون لعلم العدد مشاركة له في هذا الاسم فهذا او لكن
البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد
الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد
من كل وجه فان العدد قد يوجد في الامور المفارقة وقد
يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض له ان يوضع في الوهم مجردا
عن شيء وهو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد
موجودا الا عارضا لشيء في الوجود فيكون حكم العدد وجوده
في الامور المفارقة فيستحيل ان يكون موضوعا الا
نسبة اتفقت عن الزيادة والنقصان بل انما يثبت
على ما هو عليه فقط بل انما يجوز ان يوضع بحيث يكون
قابلا لاي زيادة اتفقت ولاي نسبة اتفقت

اذا كان في هيولى الاجسام الذي هو بالقوة لكل نحو من
العدد ... او كان في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير
مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر
في العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذي انما
يكون له عند كونه في الطبيعة ويشبه ان يكون اول النظر
فيه هو في الوهم ويكون انما هو في الوهم بهذه الصفة
لانه وهم له ماخوذ عن احوال طبيعية لو ان يجمع ويفرق
ويتحد وينقسم فالحساب ليس نظرا في ذات العدد
ولا نظرا في عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا
بل في عوارضه من حيث يصير بحال يقبل بها الجمع والتفريق
في مادة او وهم انسانا يستند الى المادة واما النظر
في ذات العدد وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة
ولا يستند اليها فهو لهذا العلم في جملة ما
يتكلم فيه في هذا العلم فينبغي لنا في هذه الصناعة ان

ونعرف حال نسبة الشيء والموجود الى المقولات وحال العدم
وحال الوجوب في الوجود الضروري وشرائطه وحال الامكان
وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة والفعل وان ننظر
في حال الذي بالذات والذي بالعرض وفي الحق والباطل
وفي حال الجوهر وكم اقسامه وانه ليس يحتاج
الموجود في ان يكون جوهرا الا ان يصير طبيعيا او تعليميا
فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر
الذي هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق
او غير مفارق ومتفق النوع او مختلف وما نسبته
الى الصورة وان الجوهر الصوري كيف هو وهل هو ايضا
مفارق او ليس بمفارق وما حال المركب وكيف حال
كل واحد منها عند الحدود وكيف مناسبة ما بين
الحدود والمحدودات ولان مفارقة بين الجوهر وبين
ما هو العرض فينبغي ان نعرف في هذا العلم طبيعة العرض

واصنافه وكيفية الحدود التي تحد بها الاعراض ونعرف
حال مقولة مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن
انه جوهر وليس بجوهر فنبين عرضيته ونعرف مراتب
الجواهر كلها بعضها عند بعض في الوجود بحسب التقدم
والتأخر ونعرف كذلك حال الاعراض ويليق بهذا
الموضع ان نعرف حال الكلي والجزئي والكل والجزء
وكيف وجود الطبائع الكلية وهل لها وجود في الاعيان
الجزئية وكيف وجودها في النفس وهل لها وجود مفارق
للاعيان والنفس وهناك نعرف حال الجنس والنوع
وما يجري مجراهما ولان الموجود لا يحتاج في كونه
علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او
غير ذلك فبالحري ان نتبع ذلك بالكلام في العلل و
اجناسها واحوالها وانها كيف ينبغي ان يكون الحال
بينها وبين المعلولات وفي تعريف الفرقان بين

المبدأ الفاعلي وبين غيره وان نتكلم في الفعل والانفعال وفي
تعريف الفرقان بين الصورة والغاية واثبات كل واحد
منها وانها في كل طبيعة بحسبها علة اولى ونبين الكلام
في المبدأ والابتداء ثم الكلام في التقدم والتأخر و
الحدوث واصناف ذلك انواعه وخصوصية كل نوع
وما يكون متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل و
تحقيق الاشياء المتقدمة عند العقل اوجه مخالطة من
اكثرها فما كان فيه من هذه الاشياء آراء مشهورة مخالفة
للحق نقضناه فهذه وما يجري مجرى اللواحق للموجود بما
هو موجود ولان الواحد مساوق للوجود فيلزمنا ان
ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد وجب ان ننظر
في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ننظر في
العدد وما نسبته الى الموجودات وما نسبة الكم المنفصل
الذي يقابله بوجه الى الموجودات وتحديد الآراء الباطلة

فيها ونعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات
ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد والكميات المنفصلة
مثل الاشكال وغيرها ثم لواحق الواحد من الشبيه والمساوي
والموافق والمجانس والمشاكل والمماثل والهوهو فيجب
ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها ولانها مناسبة
للكثرة مثل الغير الشبيه وغير المساوي وغير المجانس وغير
المشاكل والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافه
والتضاد بالحقيقة وماهيته ثم بعد ذلك ننتقل الى
مبادي الموجودات فنثبت المبدأ الاول وانه واحد
حق في غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد ومن كم
وجه حق وانه كيف يعلم كل شيء وكيف هو قادر
على كل شيء وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد
وانه سلام اي خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ
الحق وعنده الجمال الحق وتنفسخ ما قيل وظن فيه

من الآراء المضادة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات عنه وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدئة من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف تعود هذه الاشياء اليه وكيف هو مبدا لها فاعلي وكيف هو مبدا لها كمالي وماذا يكون حال النفس الانسانية اذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة واي مرتبة يكون مرتبة وجودها وندل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله تعالى وعلى الاخلاق والاعمال التي تحتاج اليه النفوس الانسانية مع الحكمة في ان يكون لها السعادة الاخروية ونعرف اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا الموضع ختمنا كتابنا هذا والله

المستعان

المستعان به على ذلك

في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض فنقول ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم تخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل او يذهب اليه وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك في التصورات اشياء هي مبادي التصور وهي متصورة بذواتها واذا اريد ان يدل عليها

تفهيم

لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا وان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون

حقيقة

حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه تكون كانك قلت ان الشيء هو الشيء الذي يصح الخبر عنه لان معنى ما والذي والشيء

معنى واحد فيكون قد عرفت الشيء في حد الشيء على أنا لا
ننكر أن يقع بهذا أو ما يشبهه مع فساد مأخذه تنبيه بوجه
ما على الشيء ونقول إن معنى الموجود ومعنى الشيء متصوران
في الأنفس وهما معنيان فالموجود والمثبت والمحصل
أسماء مترادفة على معنى واحد ولا نشك أن معناها قد
حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب والشيء وما يقوم مقامه
قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها فإن لكل أمر
حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة أنه مثلث
وللبياض حقيقة أنه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه
الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي فإن لفظ
الوجود يدل به أيضا على معان كثيرة منها الحقيقة
التي عليها الشيء فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص
للشيء ونرجع فنقول إنه من البين أن لكل شيء
حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم أن حقيقة كل شيء

الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات وذلك لأنك
إذا قلت حقيقة كذا موجودة إما في الأعيان أو
في الأنفس أو مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت إن حقيقة كذا حقيقة كذا أو أن
حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام غير مفيد
ولو قلت إن حقيقة كذا شيء لكان أيضا قولا غير
مفيد ما نجهل وأقل إفادة منه أن تقول إن الحقيقة
شيء إلا أن تعني بالشيء الموجود فكأنك قلت إن
حقيقة كذا حقيقة موجودة وأما إذا قلت حقيقة أ شيء ما و
حقيقة ب شيء آخر فإنما صح هذا وأفاد لأنك
تضمر في نفسك أنه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك
الشيء الآخر كما لو قلت إن حقيقة أ حقيقة وحقيقة
ب حقيقة أخرى ولولا هذا الإضمار وهذا الاقتران
جميعا لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم

معنى الموجود إياه البتة بل معنى الموجود يلزمه دائما لأنه
يكون إما موجودا في الأعيان أو موجودا في الوهم
والعقل فإن لم يكن كذا لم يكن شيئا وإن ما يقال إن
الشيء هو الذي يخبر عنه حق ثم الذي يقال مع هذا إن
الشيء قد يكون معدوما على الإطلاق أمر يجب أن ينظر
فيه فإن عني بالمعدوم المعدوم في الأعيان جاز أن
يكون كذلك فيجوز أن يكون الشيء ثابتا في الذهن
معدوما في الأشياء الخارجة وإن عني غير ذلك كان باطلا
ولم يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوما إلا على أنه متصور
في النفس فقط فأما أن يكون متصورا في النفس صورة
تشير إلى شيء خارج فكلا أما الخبر فلأن الخبر يكون دائما
عن شيء متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه
بالإيجاب وإذا أخبر عنه بالسلب أيضا فقد جعل له وجود
بوجه ما في الذهن لأن قولنا هو يتضمن إشارة والإشارة

إلى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن
محال فكيف يوجب على المعدوم شيء ومعنى قولنا إن
المعدوم كذا معناه أن وصف كذا حاصل للمعدوم
ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كأنا قلنا إن هذا
الوصف موجود للمعدوم بل نقول إنه لا يخلو ما يوصف
به المعدوم ويحمل عليه إما أن يكون موجودا وحاصلا
للمعدوم أو لا يكون حاصلا موجودا له فإن كان موجودا
وحاصلا للمعدوم فلا يخلو إما أن يكون في نفسه موجودا
أو معدوما فإن كان موجودا فيكون للمعدوم صفة
موجودة فإذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها
موجود لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وإن كانت
الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه
موجودا للشيء فإن ما لا يكون موجودا في نفسه
يستحيل أن يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء

موجوداً في النفس ولا يكون موجوداً في الشيء آخر فاما ان
لم يكن الصفة موجودة للمعدوم فهو نفي الصفة عن المعدوم
فانه ان لم يكن هذا هو نفي الصفة في المعدوم فاذا نفينا
الصفة عن المعدوم كان مقابل هذا فكان وجود الصفة
له هذا كله باطل وانما نقول ان لنا علماً بالمعدوم فان
المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى خارج
كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع
بين المتصور من جزئيه انه جائز في طباع هذا المعلوم
وقوع نسبة له معقولة الى الخارج وفي الوقت فلا نسبة
له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الرأي
ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امور الاشياء لها في العدم
ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من
اقاويلهم التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع لهم
فيها وفيما يشبهها بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن

معان لها وجود في النفس وان كانت معدومة
ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان
مثلاً ان قلت ان القيمة تكون فهمت القيمة وفهمت
تكون وحملت تكون الذي في النفس على القيمة التي
في النفس بان هذا المعنى يصح في معنى آخر معقول وهو
ايضاً معقول في وقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث
معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر
في الماضي فتبين ان المخبر عنه لا بد ان يكون موجوداً
وجوداً ما في النفس وان الاخبار بالحقيقة هو عن الموجود
في النفس وبالعرض عن الموجود الخارج وقد فهمت
الآن ان الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل
وانهما مع ذلك متلازمان وعلى انه قد بلغني ان قوماً
يقولون ان الحاصل يكون حاصلاً وليس بموجود
وقد يكون صفة الشيء ليس شيئاً لا موجوداً ولا معدوماً

وان الذي وما يدل على جزء ما يدل عليه الشيء فهو لا يسوا
في جملة المميزين واذا اخذوا بالتمييز في هذه الالفاظ
في حيث مفهوماتها كالمشعر افتقروا الان انه وان لم
يكن الموجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوي على
ما تحته فانه معنى متفق فيه على التقدم والتاخير واول
ما يكون يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده
اذ هو معنى واحد على النحو الذي اومانا اليه فتلحقه عوارض
تخصه كما قد بينا قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل
به كالذي للصحي ما هو صحي علما وهذا وقد بقي علينا ان
نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق الذي
بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف هذه فانه يكاد
في الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك لانهم على ما مر
لك في فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن حدوا
في حده اما الضروري واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك واذا

ان يحدوا الضروري اخذوا في حده اما الممكن واما المحال
واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما الضروري
واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا تارة انه غير ضروري
او انه المعدوم في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت
فرض من المستقبل بمحال ثم ان احتاجوا الى ان يحدوا
الضروري قالوا اما انه الذي لا يمكن ان يفرض معدوما
او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا
فقد اخذوا الممكن تارة في حده والمحال اخرى واما الممكن
فقد كانوا اخذوا قبل في حده اما الضروري واما المحال
ثم المحال اذا ارادوا ان يحدوه اخذوا في حده اما الضروري
بان يقولوا ان المحال هو ضروري العدم واما الممكن
بان يقولوا انه الذي لا يمكن ان يوجد او لفظا اخر
يذهب مذهب هذين وكذلك ما يقال في ان الممتنع
هو الذي لا يمكن ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون

والواجب هو الذي ممتنع ومحال ان لا يكون وليس يمكن ان
لا يكون والممكن هو الذي ليس يمتنع ان يكون وان لا يكون
او الذي ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا
كله كما تراه دور ظاهر وقد كشف الحال في ذلك فقد
في اثر لو حظنا على ان اولى هذه الثلثة بان يتصور
اولا هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تأكد
الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف
بذاته والعدم يعرف بوجه من الوجوه بالوجود ومن
تفهيمنا هذه الاشياء تتضح لك بطلان قول من يقول
ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود و
ذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين
ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو
لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير
ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومأنا

اليه فيما سلف انفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد احتيج
الى ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه
وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد
هو الذي يوجد في وقت ثان فان كان المعدوم يجوز
اعادته واعادة جملة المعدومات التي كانت معه
والوقت اما شيء له حقيقة ووجود قد علم او موافقة موجود
لعرض من الاعراض على ما عرف من مذاهبهم جاز ان
يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت
فلا يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج
فيه الى بيان وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم
في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن
الوجود وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود
معلول وان الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود
ولا متعلق بغيره ونعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد

كل واحد من الامرين يحصل له من غيره فالغير هو العلة وان
كان لا يحصل من غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد
فقد تخصص بامر جائز غيره وكذلك في العدم وذلك لان
هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا يكفي فيه ماهيته
فان كانت ماهيته تكفي لاي الامرين كان حصل يكون حاصلا
فيكون ذلك الامر واجب الماهية لذاته وقد فرض غير واجب
هف وان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر يضاف
اليه وجود ذاته فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته
لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة فانما يصير احد الامرين
واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة
الوجودية واما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى
الوجودي وعلى ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا بالعلة
وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود العلة
وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان

لا يوجد غير متخصص باحد الامرين وهذا محتاج من رأس الى
وجود شيء ثالث يتعين له الوجود عن العدم او العدم
عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى
الكلام اما غير النهاية واذا تمادى اما غير النهاية لم يكن
مع ذلك قد تعين له وجود فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال
لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا
الموضع بعد مشكوك في حالته بل لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص
وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد
ما لم يجب بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجب
الوجود متكافئا لو اجب وجود آخر مع هذا وليس احدهما
علة للآخر بل هما متكافئان في امر لزوم الوجود لانه لا يخ
اذا اعتبرت ذات احدهما بذاته دون الآخر اما ان يكون
واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا
بذاته فلا يخ اما ان يكون له وجوب ايضا باعتباره مع

اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته فبين انه ان كان لواجب الوجود بذاته في ذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد ظهر ان واجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته ولو وجب بذاته لحصل ولا اثر لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر في غيره في وجوده فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا عن العدم واذا عدم حصل له العدم متميزا عن الوجود فلا يخلو اما ان يكون

دون غيره

وكل ما لا يكون الوجود دون غيره

كلاهما

في الواجب الوجود والممكن الوجود فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان واجب الوجود بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود لا يجوز ان تكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه فيلزم من تصحيحنا ذلك ان يكون الواجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشاركا في وجوده الذي يخصه

اما ان

الذات فيكون الشي واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بالغير وهذا محال كما مضى واما ان لا يكون له وجوب بالآخر فلا يجب ان يمتنع وجوده وجود الآخر وبالعكس بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى يكون ان اتحد وجد او وجد الآخر هذا واما ان لا يكون واجبا بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون الآخر كذلك او لا يكون فان كان الاول الآخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد وجوب الوجود وليس من نفسه او من ثالث سابق كما قلنا في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان وجوب الوجود لهذا شرطا في وجوب وجوده فما يحصل بعد وجوده وجوده بعده بالذات في وجوب الشيء وان كان وجوب الوجود لهذا من ذاك وذلك في حد الامكان فيكون وجوب

وجود هذا من ذات ذلك وهو في حد الامكان فيكون ذات ذلك في حد الامكان مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجوب فيكون العلة لهذا امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس علة هذا فيكونان غير متكافئين اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات ثم يعرض منه امر آخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا لم يتعلق وجود هذا بوجوده بل بامكانه فوجب ان يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضنا متكافئين هذا خلف فاذن ليس يجوز ان يكونا متكافئين في الوجود في حال ما لا يتعلقان بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما والمضافان ليس احدهما واجبا بالآخر بل مع الآخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما وايضا

الماديان او الموضوعان للمضافين بهما وليس يكفي وجود وجود الامرين او الموضوعين لهما وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين ومعيته هو ان يكون مع الآخر فوجوده بذاته يكون غير واجب فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا ليس علته مكافئة في الوجود فيكون اذن علته امرا آخر فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الآخر واما ان لا يكون فيكون المعية طارية على الوجود الخاص لا حقة له وايضا فان الوجود الذي يخصه لا يكون من حيث هو مكافئة بل يجب علة متقدمة ان كان معلولا فيجب اما ان يكون وجوده ذلك يخص صاحبه لا من حيث يكافيه بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلولا ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما

ان يكونا متكافئين في جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للآخر وتكون العلاقة لازمة لوجودهما فتكون العلة الاولى للعلاقة امر خارج موجب لذاتيهما على ما علمت والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون الاشيا بالعرض علة لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين فان الواجب الوجود واحد ونقول ايضا ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فلتكن كثيرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بانه ليس هو وهذا اختلاف لا محالة فخالفه في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيهما غير مختلف وقد قارنه شي به صار بهذا الاعتبار

هذا او مقارنة نفس له هذه الصفة بهذا او لم يكن المقارنة هذا المعنى
في الآخر بل به صار ذاك ذاك او ان نفس ذلك ذاك في هذا
تخصيص ما قارن ذلك المعنى وبينهما مباينة فاذن
كل واحد منهما مباين الآخر به وليس يخالفه في نفس المعنى
فيخالفه في غير المعنى والاشياء التي هي غير المعنى ويقارن المعنى
هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق
فاما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او الوجود
بما هو ذلك الوجود فيجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض
انها مختلفة فيها هذا خلف واما ان يعرض له من اسباب خارجة
لا من نفس ماهيته فيكون لولا تلك العلة لم يعرض فيكون
لولا تلك العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة لكانت
الذوات واحدة او لم تكن فيكون لولا تلك العلة
ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده واجب
الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون

وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به المنفرد له مستفادا
من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس
واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون
كل واحد منهما مع انها واجبة الوجود بذواتها ممكنة الوجود
في حد ذاتها وهذا محال ولنفرض الآن انه يخالفه في
اصل المعنى بعد ما يوافقه في المعنى فلا يخلو ذلك المعنى اما ان يكون
شرطا في وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في
وجوب الوجود فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب
الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود فوجوب الوجود
متقرر دونه وجوب وجوده وهو داخل عليه عارض مضاف
اليه لعله ما ثم ذلك وجوب وجوده وقد منعنا هذا وبينا
فساده فاذن لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل يجب ان نزيد
لهذا بيانا من وجه آخر وهو انقسام معنى وجوب الوجود
في الكثرة لا يخلو من وجهين اما ان يكون على سبيل انقسام

فيمتنع الواحد منهما ان يوجد دون الآخر ان لا يكون صفة له فيمتنع
ان يوجد لغيره فيجب الا يوجد له وحده واما ان يكون وجوده
له ممكنا في غيره فيجوز ان يكون هذا الشيء في غيره واجب
الوجود بذاته وهو واجب بذاته هذا خلف فوجوب الوجود لا
يكون الا لواحد فقط فان قال قائل ان وجوده صفة لهذا
لا يمنع وجوده صفة للآخر فكونه صفة للآخر لا يبطل
وجوب كونه صفة لهذا فنقول ان كلامنا في تعيين و
جوب الوجود صفة له من حيث هو له من حيث لا يلتفت
فيه الى الآخر فذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها الواجب
فيها ما يجب بتلك لعينها وبعبارة اخرى نقول ان
كون الواحد منهما واجب الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون
واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه
وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه
فمقارنة واجب الوجود لانه هو بعينه اما ان يكون امرا

لذاته او لعلة وسبب في موجب غيره فان كان لذاته ولانه
واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان
كان لعلة وسبب وهو موجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب
فلخصوصية وجوده المنفرد سبب فهو معلول فاذن
واجب الوجود واحد بالكلية ليس كالانواع تحت جنس واحد
بالعدد وليس كالاشخاص تحت نوع بل معنى شرح اسمه له
فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد هذا ايضاحا
في موضع آخر فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود
واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصيته وهو انه
يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا فكل
ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود
لكنه ربما عرض ان يجب وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض
له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائما
بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون

لمادة يتقدم وجوده بالزمان كالسنوطيح والذي يجب وجوده
لعينه دائماً فهو ايضاً غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار
ذاته غير الذي له عن غيره وهو حاصل الهوية منها جميعاً
في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب الوجود بريء عما ليس
له بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره
زوج تركيبي

الاول في بيان الحق والصدق والكذب

قد يقال الحق في المقدمات بحقيقة اما الحق فيفهم
منه الوجود في الاعيان مطلقاً ويفهم منه الوجود الدائم
ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في
الخارج اذا كان مطابقاً له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد
حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائماً
والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب
الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة
فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته

الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه واحق الاقاويل
ان يكون حقاً ما كان صدقه دائماً واحق ذلك ما كان
صدقه اولياً ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة
الذي اليها ينتهي كل شيء من التحليل حتى انه يكون مقولاً
بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يتبين به كما
بيناه في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب
والسلب وهذه الخاصية ليست من عوارض شيء الا من
عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود و
السوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه
معانداً او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فتقابل عليه
عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثلاً انه لا
يكون حصل له حال التناقض وشرائطه ثم ان تبكيت
السوفسطائي وتنبيه المتحير انما هو في كل حال على الفيلسوف
ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا تكون تلك المحاورة

يكون ضرباً من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون
نفسه قياساً يلزم مقتضاه ولكن يكون قياساً بالقياس
وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين قياس
في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في انفسها و
اعرف عند العقلاء من النتيجة ويكون تأليفه تأليفاً
منتجاً وقياس كذلك بالقياس وهو ان يكون حال المقدمات
كذلك عند المحاور حتى يسلم الخصم وان لم يكن صدقاً وان
كان صدقاً لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فتوقف
عليه بالبحث صحيح مطلق او عنده وبالجملة فقد كان
القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون
ذلك قياساً من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون
كل قياس قياساً يلزم مقتضاه لان مقتضاه يلزم
اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياساً لانه قد اورد بنحو ما اذا
وضع وسلم لزم ولكن لما لم يعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس
لم يسلم

قياساً اعم من كونه قياساً يلزم مقتضاه وكونه قياساً يلزم
مقتضاه هو ابين على قسمين على ما علمت فالقياس الذي
يلزم مقتضاه بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته مسلمة
في انفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي
قد سلم المخاطب مقدماته فيلزمه النتيجة وفي التي بين ان
السوفسطائي الذي غرضه المماراة يضطر الى احد
امرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف
لا محالة بانه اشياء او اعتراف بانها تنتج عليه واما المتحير فلا
حل شبهته وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع فيما وقع
فيه اما لما يراه من تخالف افاضل الاكابرين وبما يجده
من كون رأي كل واحد منهم مخالفاً لرأي الآخر الذي يجده
قرناً له لا يقصر عنه فلا يجب عنده ان يكون احد القولين
اولى بالتصديق من الآخر واما لانه سمع من المذكورين المشهورين
المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة

مقابلا

لا محالة ان يوجد لكل واحد من تلك الجمل اسماً فهذا السبيل في تمام
المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دليلاً على شيء واحد
كالانسان مثلاً فاللاانسان يعني ما هو مباين للانسان
لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه فالذي يدل عليه
اسم الانسان لا يكون الذي يدل عليه اسم اللاانسان
فان كان الانسان يدل على اللاانسان فيكون لا محالة
الانسان والزورق والحجر والفيل شيئاً واحداً بل يدل
على الابيض والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما هو
خارج عما دل عليه الانسان وكذلك حال المفهوم من
الفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شيء كل شيء
وان يكون ولا شيء من الاشياء في نفسه وان لا يكون
للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم كل لفظ
وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء
بهذه الصفة وبعضها بخلافها فان كان هذا في كل

اسم

شيء فقد وضح ان لا خطاب ولا كلام بل لا شبهة ولا حجة البتة
وان كان في بعض الاشياء فقد تميزت الموجبة عن السالبة
وفي بعضها لا تتميز فحيث تتميز يكون لا محالة ما يدل
عليه بالانسان غير ما يدل عليه باللاانسان وحيث لا تتميز
مثلاً كالابيض واللاابيض فيكون مدلولهما واحداً
فيكون كل شيء هو اللاابيض فهو ابيض وكل شيء هو
ابيض فهو لا ابيض فالانسان اذا كان له مفهوم متميز
فان كان ابيض فهو ابيض لا لا ابيض الذي هو والابيض
واحد واللاانسان كذلك فيجوز مرة اخرى ان يكون
الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله
فقد يزيح علة المتحير المسترشد في ان يعرف ان الايجاب
والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان معاً وكذلك ايضاً
في شيئين لو انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معاً فانه اذا
كذبا معاً في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان مثلاً

كقول من قال ان الشيء لا يمكن ان تراه مرتين بل ولا مرة
واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة فاذا كان
قايل مثل هذا القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان
يتحير الناظر لقوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسات
متقابلة النتايج ليس يقتدر على ان يختار واحدا منها دون
الاخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هولاء من جهتين
احدهما حل ما وقع فيه الشك والثاني تنبيه الناس على انه
لا يمكن ان يكون في النقيضين واسطة واما حل ما وقع فيه
فمن ذلك ان توقظ ان الناس ناس لا ملايكة ومع ذلك
فليس يجب ان يكونوا متكافيين في الاصابة ولا يجب ان
اذا كان واحد اكثر صوابا في شيء من اخر ان يكون الاخر
اكثر صوابا منه في شيء اخر وان يوقف ان اكثر المتفلسفين
يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود اخر الامر فيه الى
القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان او جذب

ظ طلام وان من الفضلاء من يرمز ايضا برموزه ويقول الفاظا
ظاهرة مستشنعة او خطا وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء
بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا او سهوا هذه وتيرتهم
فهذا ايضا شغل قلبه من جهة ما استنكره من العلماء ثم يوقف فيقول
انك اذا تكلمت فلا يخلو ان تقصد بلفظك نحو شيء من الاشياء
بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا
فقد خرج هذا من جملة المسترشدين المتحيرين وناقض الحال
في نفسه وليس الكلام معه هذا التعريف الكلام وان قال
اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن
الاسترشاد فان قال اذا تكلمت عنيت به شيئا بعينه
او اشياء كثيرة محدودة فقد جعل للفظ
دلالة على اشياء باعيانها لا يدخل في تلك الدلالة غيرها
فان كانت تلك الكثرة يتفق في معنى واحد فقد دل
ايضا على معنى واحد وان لم يكن كذلك فالاسم مشترك يمكن

ولعيس ايضا بلا انسان فيكون قد اجتمع الشيء الذي هو الانسان
وسالبه الذي هو اللاانسان وقد نبه على بطلانه فهذه الاشياء
وما يشبهها مما لا يحتاج ان يطول فيه وكل الشبهة المتقابلة
من قياسات المتحير يمكننا ان نهديه واما المتعنت فينبغي
ان يكلف شروع النار اذ النار واللانار واحد وان يولم
ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام والشراب
اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدا الذي فرغنا
عنه من كلامه هو اول مبادي البراهين وعلى الفيلسوف الاول
ان يذب عنه ومبادي البراهين ينتفع في البراهين والبراهين
تنتفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة
جوهر الموضوعات التي كانت فيما سلف يوقف بالحد فقط
فما يلزم الفيلسوف ههنا ان يحصله فيكون لهذا العلم
الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا لكن قد يتشكك على هذا
انه ان تكلم فيها على سبيل التحديد والتصور فهو ذلك

الذي يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم فيها في التصديق
صار الكلام فيها برهانيا فنقول ان هذه ان كانت
موضوعات في علوم اخرى تصير عوارض في هذا العلم
لانها احوال تعرض للموجود واقسام له فيكون ما لا يبرهن عليه
في علم اخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا لم يلتفت الى
علم اخر وقسم هذا العلم نفسه الى جوهر وعوارض يكون قاطعة
فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر مطلقا
ليس موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه فيكون نحوا ما
عارضا لطبيعة موضوعه الذي هو الموجود وان صار ذلك
الجوهر دون شيء اخر لطبيعة الموجود ان يقارنه او يكون
هو فان الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك
الجوهر او غيره فانه ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر ما او
موضوع ما على ما فهمت قبل هذا فيما سلف فمع
هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد شيئا اولا

نتصور أولاً البحث عن مبادئ البرهان برهاناً حتى يتبين البحثان
المتخالفان بحكم هذا

المقالة الثانية

في تعريف الجوهر وأقسامه بقول كلي فنقول
إن الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان
إنساناً وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض والأمور
التي بالعرض لا تحد فلنترك الآن ذلك ونشتغل بالموجود
الذي بالذات فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر
وذلك لأن الموجود على قسمين أحدهما الموجود في شيء آخر
ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجوداً
لا كوجود جزء منه من غير أن يصح مفارقته لذلك الشيء وهو
الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير أن يكون في
شيء من الأشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة
وهو الجوهر وإذا كان ما أشرنا إليه في القسم الأول موجوداً
في موضوع فذلك الموضوع لا يخلو إما أن يكون في أحد هذين

فصل

الوصفين

الوصفين فإن كان الموضوع جوهراً فقوام العرض في الجوهر
وإن لم يكن جوهراً كان أيضاً في موضوع ورجع البحث
إلى الابتداء واستحال ذهاب ذلك إلى غير نهاية كما سنبين
في مثل هذا المعنى خاصة فيكون لا محالة آخره فيما ليس
في موضوع فيكون في الجوهر فيكون الجوهر مقوم العرض
موجوداً أو غير متقوم بالعرض فيكون الجوهر هو المتقدم في
الوجود وأما أنه هل يكون عرض في عرض فليس ذلك
بمستنكر فإن السرعة في الحركة والاستقامة في الخط و
الشكل المسطح في البسيط وأيضاً فإن الأعراض
تنسب إلى الوحدة والكثرة وهذه كما ستبين لك كلها
أعراض والعرض وإن كان في عرض فهما جميعاً في موضوع
والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعاً وهو قائم
بنفسه ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة أن يكون شيء
واحد جوهراً وعرضاً معاً بالقياس إلى شيئين وقالوا إن

الحرارة عرض في غير جسم النار ولكنها في جملة النار ليست
بعرض لأنها موجودة فيها كجزء وأيضاً ليس يجوز رفعها
عن النار والنار باقية فإذن وجودها في النار ليس وجود
العرض فيها فإذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض فيها
فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا كثير وقد أشبعنا القول
فيه في أوائل المنطق وإن لم يكن ذلك موضع ذكره فإنهم إنما
غلطوا فيه هناك فنقول قد علم فيما سلف أن بين المحل
والموضوع فرقاً وأن الموضوع هو ما يصير بنفسه
ونوعيته قائماً ثم صار سبباً لأن يقوم به شيء
ليس كجزء منه وأن المحل كل شيء يحله شيء فيصير بذلك
الشيء بحال ما فلا يبعد أن يكون شيء موجوداً في المحل
ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعاً قائماً كاملاً بالفعل
بل إنما يحصل قوامه من ذلك الذي حله وحده أو مع شيء آخر أو
أشياء أخرى اجتمعت فصيرت ذلك الشيء موجوداً بالفعل

غلط م

أو صيرته

أو صيرته نوعاً بعينه وهذا الذي يحل هذا المحل يكون لا
محالة موجوداً لا في موضوع وذلك لأنه ليس يصلح أن
يقال إنه في شيء إلا في الجملة أو في المحل وهو في الجملة كجزء
وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس كجزء منه وهو
في المحل ليس كشيء حصل في شيء وذلك الشيء قائم بالفعل
نوعاً ثم تبع الحاصل فيه بل هذا المحل جعلناه إنما يتقوم
بالفعل بتقوم ما حله أو جعلناه إنما يتم له نوعيته إذا
كانت نوعيته إنما تحصل أو تصير له نوعية باجتماع
أشياء جملتها يكون ذلك النوع فبين أن بعض ما
في المحل ليس في موضوع وأما إثبات هذا الشيء الذي
هو في محل دون موضوع فذلك علينا إلى قريب وإذا
أثبتناه فهو الشيء الذي نخصه في مثل هذا الموضع
باسم الصورة وإن كنا قد نقول لغيره أيضاً صورة باشتراك
الاسم وإذا كان الموجود لا في موضوع هو المسمى جوهراً

الموضع

فالصورة ايضاً جوهر واما المحل الذي لا يكون في محل
آخر فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود في موضوع
فهو موجود في محل ولا ينعكس فالمحل الحقيقي ايضاً جوهر وهذا
المجتمع ايضاً جوهر وقد عرفت من الخواص التي لواجب الوجود
ان واجب الوجود لا يكون الا واحداً وان ذا الاجزاء والمتعلق
لوجوده لا يكون واجب الوجود فمن هذا نعرف ان هذا
المركب وهذه الاجزاء كلها في انفسها ممكنة الوجود وان
لها لا محالة سبباً واجب الوجود فنقول اولاً ان كل
جوهر فاما ان يكون جسماً واما ان يكون غير جسم فان كان
غير جسم فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون
جزء جسم بل يكون مفارقاً للاجسام بالجملة فان كان جزء
جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان
مفارقاً ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما
في الاجسام بالتحريك ويسمى نفساً او يكون متبرئاً عن المواد

من كل جهة ويسمى عقلاً ونحن في اثبات كل واحد من هذه
الاقسام

في تحقيق الجوهر الجسماني وما تركب
منه واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما بيان
ان الجسم جوهر واحد متصل وليس من تاليف اجزاء لا تتجزى
فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتركيبه فقد جرت العادة
بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان
ينظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض
والعمق يفهم منه اشياء مختلفة فتارة يقال طول
للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين
المحيطين بالسطح مقداراً وتارة يقال طول لاعظم
الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطاً
او غير خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين
رأس ومقابله من القدم او الذنب من الحيوان
واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص البعدين

مقداراً او يقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق
ايضاً قد يقال لمثل البعد الواصل بين السطحين وقد
يقال له ماخوذاً ابتداؤه من فوق حتى ان ابتدأه
من اسفل سمي سمكاً فهذه هي الوجوه المشهورة في
هذا وليس يجب ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان
الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها
المحور ما لم تتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسماً
ان تكون متحركة حتى يتعين فيها محوراً وخطاً آخر
فانها متحققة جسماً بالحقيقة الجسمية ثم يعرض لها او
يلزمها الحركة وايضاً الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث
هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون متناهياً
وليس يحتاج في تحققه جسماً وفي معرفتنا اياه جسماً
الى ان يكون متناهياً بل التناهي عارض لازم له
ولذلك لا يحتاج في التصور للجسم حتى يتصور الجسم

ومن يتصور جسماً غير متناه فلم يتصور جسماً لا جسماً وانما تصور
عدم التناهي الا المتصور جسماً لكنه اخطأ في التصديق
ولم يخطئ في تصور بسيطيه وهما الموضوع والمحمول ثم
ان كان لا بد للجسم في تحققه جسماً ان يكون له سطح فقد
يكون جسم يحيط به سطح واحد وليس ايضاً من شرط الجسم في ان
يكون جسماً ان يكون له ابعاد متفاصلة فان المكعب
ايضاً جسم مع انه محاط بحدود ستة ومع ذلك فليس
فيه ابعاد متفاصلة حتى يكون له طول وعرض وعمق
باحد المعاني ولا ايضاً يتعلق كونه جسماً بان يكون
موضوعاً تحت السماء حتى يعرض له الجهات لاجل
جهات العالم ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر
وان كان لا بد من ان يكون اما سماء واما في سماء فتبين
من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد
بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون

جسمًا بالفعل وإذا كان الأمر على هذا فكيف يمكننا أن نضطر أنفسنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسمًا بل معنى هذا الرسم للجسم أن الجسم هو الجوهر الذي يمكنك أن تفرض فيه بعدًا كيف شئت ابتداءً فيكون ذلك المبتدأ هو الطول ثم يمكنك أن تفرض أيضًا بعدًا آخر مقاطعًا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك أن تفرض فيه بعدًا ثالثًا مقاطعًا لهذين على قوائم يتلاقى الثلاثة على موضع واحد ولا يمكنك أن تفرض بعدًا عموديًا بهذه الصفة غير هذه الثلاثة وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار له لأجلها إلى الجسم بأنه طويل عريض عميق كما يقال أن الجسم هو المنقسم في جميع الأبعاد وليس نعني به أنه منقسم بالفعل مفروغ منه بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا القسم فهكذا يجب أن يعرف الجسم وهو أنه الجوهر الذي كذا صورته وهو بها

هو ما هو ثم سائر الأبعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته أيضًا وأشكاله وأوضاعه أمور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما لزم بعض الأجسام شيئًا منها أو كلها وربما لم يلزم بعض الأجسام شيء منها أو بعضها ولو أنك أخذت شمعة فشكلتها بشكل افترضت لها أبعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم إذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحدًا بالتشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت أبعاد أخرى مخالفة لتلك بالعدد فهذه الأبعاد هي التي تدخل في باب الكم فإن اتفق أن كان جسم كالفلك مثلًا يلزمه أبعاده وهيئته فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة أخرى حافظة لكمالاته الثابتة فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الأبعاد الثلاثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فإن هذا الجسم من

حيث له هذه الصورة لا يخالف جسمًا آخر بأنه أكبر أو أصغر ولا يناسبه بأنه مساو أو معدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين فإنما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعدّه وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وهذه أشياء قد شرحناها لك بوجه أبسط في موضع آخر تحتاج أن تستعين به ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار جسميته ولا تختلف جسميته التي ذكرناها ولا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة وأما قولنا الجسم التعليمي فإما أن يقصد به صورة هذا من حيث هو محدود مقدر مأخوذ في النفس ليس في الوجود أو يقصد به مقدار ما ذو اتصال بهذه الصفة من حيث له اتصال محدود كان في نفس أو في مادة فالجسم التعليمي كأنه عارض في ذاته لهذا الجسم الذي بيناه والسطح نهايته والخط

نهاية نهايته وسنوضح القول فيها بعد وننظر في أن الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول أولًا إن من طباع الأجسام أن تنقسم ولا يكفي في إثبات ذلك المشاهدات فإن لقائل أن يقول إن الأجسام المشاهدة ليس شيء منها هو جسم واحد صرفًا بل هي مؤتلفة من أجسام فإن الأجسام المفردة الوحدانية غير محسوسة وأنها لا يمكن أن تنقسم بوجه من الوجوه وقد تكلمنا على إبطال هذا بالبيانات الطبيعية خصوصًا على أسهل المذاهب نقضًا وهو مذهب من خالف بينها بالأشكال فإن قال قائل إن طبائعها واحدة وإن أشكالها مختلفة فيجب أن يبطل مذهبه ورأيه بأن نقول فنقول إن جعل أصغر الأجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى أنه كالنقطة جملة فإن ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع تأليف الجسم المحسوس

عنه فان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن ان يورد
قسم منه غير قسم لكنه ليس يطيع الفصل المفرق بين
القسمين اللذين يمكن فرضهما فيه لوهما فنقول لا يخلو اما ان
يكون كون هذا ما بين القسم والقسم الذي يخالفه لمى اما بين
الجزء والجزء ان الجزئين لا يفتحان وان القسمين لا يفترقان
امر الطبيعة الشئ وجوهره او بسبب خارج عن طبيعته
والجوهر فان كان سببا خارجا عن الطبيعة والجوهر
فاما ان يكون سببا يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل
كالصورة للمادة والمحل للعرض او سببا لا يتقوم به فان
كان سببا لا يتقوم به فجائز من حيث الطبيعة والجوهر
ان يكون بينهما التباين عن افتراق وافتراق عن التباين
فيكون هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة
للانقسام وانما لم ينقسم بسبب خارج وهذا القدر
يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يتقوم

(بالطبيعة)

به كل واحد من الاجزاء اما تنوعا داخلا في طبيعته ومهيته
او تنوعا داخلا في وجوده بالفعل غير داخل في مهيته
ويختلف فيه فنوضح اولا ذلك ان هذه الاجسام مختلفة
الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية
التي لها لا يكون مستحيلا عليها ذلك وانما يستحيل عليها
ذلك من حيث صورة تنوعها ونحن لا نمنع ذلك ويجوز
ان يقارن الجسمية ما يجعل ذلك الجسم قائما نوعا لا يقبل
القسمة ولا الانفصال بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي
يحتاج اليه ههنا هو ان يكون طبيعة الجسمية لا يمنع
ذلك بل في طبيعة الجسمية فنقول اولا قد تحققنا ان
الجسمية من حيث جسمية ليست غير قابلة للانقسام وفي
طباع الجسمية ان يقبل الانقسام فيظهر من هذا ان
صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد
هي الاتصالات انفسها او في ما يوصف بالاتصال على ما

ستحقق ليست شيئا يوصف بالاتصال فان لفظ الابعاد
اسم لنفس الكميات المتصلة لا للاشياء التي عرض لها الاتصال
والشيء الذي هو الاتصال نفسه او المتصل بذاته فيستحيل
ان يبقى هو بعينه وقد بطل الاتصال وكل اتصال يفقد
اذا انفصل وبطل ذلك البعد وحصل بعدان اخران و
كذلك اذا احدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى الذي هو
فصل لا عرض وقد بينا هذا في موضع اخر فقد حدث
بعد اخر وبطل كل واحد فيما كان بخاصيته فهو الاجسام
اذن شيء هو موضوع للاتصال والانفصال ولما يوصف
للاتصال في المقادير المحدودة وايضا فان الجسم من حيث
هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث
هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون
الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو
بالفعل شيئا اخر فيكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل

فصورة

فصورة الجسم يقارن شيئا اخر غيره له في انه صورة فيكون
الجسم جوهرا مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل
فالذي له به الفعل هو صورته والذي عنه بالقوة هو مادته
وهو الهيولى ولسائل ان يسأل ويقول فالهيولى ايضا
مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة
ايضا فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى
ليس شيئا اخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها
ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون
بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر
ليس في موضوع بالقوة فالاثبات ههنا هو انه امر واما
انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا
معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر
العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء
فصورته التي تظن له هي انه مستعد قابل فاذن ليس

ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى بالقوة الا
ان نظر الى حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في
نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة
ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى
ما هو جنس وفصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة
فقد بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث هو صورة
الجسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية في
نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها
طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان تتنوع بفصول تدخل
عليها بما هي جسمية فان دخلتها فصول تكون امورا تنضاف
اليها من خارج ويكون ايضا هو الصور المفارقة للمادة
ولا يكون فكلها معها كالفصول الحقيقية وبيان هذا
هو ان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون من لا قبل
ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية

والتي

وتلك الاخرى لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي
ليس هو في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا
او سطحا او جسما وكالعدد الذي ليس هو شيئا محصلا
ما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل لا يكون
تحصله بان ينضاف اليه شيء من خارج ويكون للطبيعة الجنسية
كالمقدارية او العددية دونها طبيعة قائمة مشار اليها
ينضاف اليها طبيعة اخرى فيتنوع بها بل يكون طبيعة
الاثنينية نفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية ويكتفى
بها والطولية نفسها هي المقدارية التي تحمل عليها ويكتفى
بها واما ههنا فكذلك فانه ليس كذلك الجسمية اذا
اضيف اليها صورة اخرى لا تجعل تلك الصورة التي
نظن فصلا والجسمية باجتماعهما جسمية بل يكون
الجسمية احدهما متحصلة في نفسها متحققة فاما النوع
منها بجسمية التي كالصورة لا الذي كالجنس وقد عرفت

كالمادة
الاكمر ط

القرق بينهما في كتاب البرهان وسيأتيك ههنا ايضاح وبيان
لهذا على انك قد تحققت مما يبين لك الفرق بينهما فانه
كالمقدار يجوز ان يكون انواعه تختلف بامور لهما في ذاتها
والمقدار المطلق لا يكون له في ذاته شيء منها وذلك لان
المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان يكون
خطا او سطحا فاذا تحصل خطا او سطحا جاز ان يكون للخط
لذاته مخالفة للسطح بفصل هو محصل لطبيعة المقدارية
خطا او سطحا واما الجسم الذي نتكلم فيه فانه في نفسه طبيعة
محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها فيكون نوعها
انه لو لم ينضم الى الجسمية شيء بل كانت جسمية لم يكن ان
يكون متحصلا في نفسه الا مادة واتصالا فقط وكذلك
اذا اشتغلنا مع الاتصال شيئا اخر فقيل لان الاتصال
نفسه لا يتحصل لنا الا باضافة اليه وقرنه به بل يجب اخر
يتبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فلذلك لا توجد

الشيء

الشيء بالفعل موجودا وهو انه لا يتحصل طبيعة فان البياض
والسواد كل منهما متحقق الطبيعة مع متخصصا
انه تخصصه الاخرى طبيعة هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد
بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان
يتحصل طبيعة مشارا اليها الا ان يجعل بالتمام
خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لان المقدار
يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبين ان يكون خطا او سطحا
على سبيل ان ذلك شيء لا يوجد الا ذلك بالفعل وان
كان متحصل الذات فانه هذا ليس كذا الجسمية فنقول
انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وفيها وهي
جسمية فقط بلا مادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب
التي لها ان يوجد بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة
فلذلك المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا
متحصلا وتلك الفصول ذاتيات لم يحتج الى ان

ان يوجد

يصير بحصولها في حيز المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف مقدار اشياء اخرى له بالذات واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا خلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل وفيه الجسمية ما يحقها انما يحقها عن امر خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى المادة وجسمية غير محتاجة الى المادة واللواحق الخارجة لا تغنيها عن الحاجة الى المادة فيوجد الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لا على ذاته والجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لواحق فقد تبين ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة وان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

ونقول الآن ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان توجد بالفعل متعرية عن الصورة وقد نوضح ذلك بسرعة اذا بينا

ان كل وجود وجد فيه شيء بالفعل محصل قائم وآخر استعداد قوى غير ذلك الوجود مركب من مادة وصورة وايضا انها ان فارقت الصورة فلا يخلو اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها او لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان يمكن ان ينقسم لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون مفردة الذات منحازة على ما علمت من مواضع وان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك الى كمال مقداره تحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة مع مقداره في حيز مخصوص فيكون قد صادف المقدار مختصا بحيز والا لم يكن حيز اولى به من حيز فقد صادف المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة قد صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا ان حساه ان لا يكون محسوسا وقد فرض غير متحيز البتة هذا خلف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار لان المقدار

ان وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن لا في حيز وهو لم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون حيئذ لا حيز له وهذا محال او يكون في كل حيز يمكن ان يكون له لا يختص ببعضه وهذا محال وهذا يظهر ظهورا اكثر في توهما جزءا مادة قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك المادة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يحصل المادة في حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة فان المدرية لا تحصل شاملا لكل حيز لنوعه ولا تحصل اولا بجهة من حيزه دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان تحصل في جهة مخصوصة ولا مخصص لها من الاحوال اذ ليست الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك لا احتمال للحصول في اي جهة كان من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمت ان مثل هذا الحصول في جهة من الحيز انما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب منه بقسر قاسر خصص ذلك القرب انجذابه الى ذلك المكان بعينه او لطلب المستقر او حدوثه في الابتداء

هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه مقابلا لذلك يخصص وقد يشتبه الكلام في هذا في البسيط التي هي المدرة لا يختص بعد التجريد ثم لبس الصورة المدرية بجهة الا ان يكون لها مع التجريد كان مع تلك الجهة لتلك المناسبة للنفس كونها هيولى اولا او لا النفس اكتساها الصورة بانها خصصت بها وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبولها المقدار بتحرك الا دفعة اعني انبساط وعلى ان كل ما من شأنه ان ينبسط في الجهات وكل الى الجهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقبل لا وضع له ولا حيز وهذا خلف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات لا جزء لها لا في القوة ولا في الفعل تقبل الكم فتبين ان المادة لا تبقى مفارقة وانها لا تبقى الا ان يكون لها وجود خاص متقوم لم يلحق به انه تقبل فيكون بوجودها الاولى المتقوم غير ذي كم وقد تقام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون المقدار الجسماني هو الذي عرض له وصير ذاته بحيث له بالقوة اجزاء

وجودها وجود خاص فهو قابل فيكون دائما
قابلا لشيء لا تعرى عن مقبوله دائما ان يكون [illegible]

بعد فان لذاته ان يتقوم جوهرا لنفسه غير ذي حجم ولا يكون لا
قبول القسمة فان كان وجوده الخاص الذي به يتقوم لا يحتمل الكثرة
اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء له لا ينقسم بالوهم والفرض
يعرض له ان يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه فان
كانت تلك الوحدة انما لا يتقوم به الهيولى بل لامر اخر فيكون
ما فرضناه وجودا خاصا فليس وجودا خاصا به يتقوم فيكون حينئذ
للمادة صورة عارضة بها يكون واحدة بالقوة والفعل وصورة
اخرى عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين شيء
مشترك هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة وليس في قوته
ان ينقسم ومرة اخرى وفي قوته ان ينقسم فهو القوة القريبة
لا واسطة بينهما فيعرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين في كل
واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه انه يفارق الصورة الجسمانية
فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى كل واحد منهما جوهرا
واحدا بالقوة والفعل ولنفرض بعينه لم ينقسم الا انه ازيل عنه
الصورة الجسمانية غير منقسم جوهرا واحدا بالقوة والفعل

ليس وجوده خاصا

فلا يخلو اما ان يكون هذا الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه
مثل الذي جزؤه والذي بقي لذلك مجردا او يكون قد فني جزؤه وحدث
بجملة اما ان يكون لا زيادة فيه وذلك عدم او الجسم او يكون
كلاهما قد بقيا ولكنه يختص لهذا الكيفية او صورة التي وجد لذلك
او يختلف الا بالصورة وحدها الاختلاف في المقدار او الكيفية او غير
ذلك فان بقيا احدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة بعينها
ولما عدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الآخر
ذلك بعينه وان اختص لهذا الكيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث
حال الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث مع هذه الحالة
الا ما لزم هذه الحال فيجب ان يكون حال الآخر كذلك فان قيل
ان الاثنين وهما اثنان قد اتحدا فيصيرا جزءا واحدا فنقول المحال
ان يتحد جوهران لانهما ان اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان
لا واحد وان اتحدا واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف
يتحد بالموجود وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما
فهما غير متحدين بل فاسدين بينهما وبين الثالث مادة مشتركة و

بعد جزؤه الذي هو

وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة واما ان اختلفا
بالتفاوت في المقدار فيجب ان يكونا وليس لهما صورة مقدارية
وهذا خلف واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حكم الشيء
لم ينفصل عنه ما هو غيره هو حكمه بعينه وقد انفصل عنه غيره
وحكمه مع غيره هو حكمه وحده فمن كل جهة حكما واحدا فهذا يقتضي
ان يكون حكم بعض الموضوع وحكم كل واحد من كل جهة واحدا اعني ان
يكون لو كان الشيء لم ينقص بان يؤخذ منه شيء كما اذا اخذ منه شيء
وحكمه لم يضف اليه شيء حكمه وقد اضيف اليه شيء وبالجملة كل
شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين فله في طباع ذاته
استعداد للانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه عارض
غير استعداد الذات وذلك الاستعداد محال الا بمقارنة
المقدار الذاتي فبين ان المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية
ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار يحله فليس يكم بذاته
فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر
دون قدر وان كانت الصورة الجسمية واحدة ولنسبة غير ما هو

مباينة لها صورة هو

بحجم

متجزئ ولا متكمم في ذاته بل انما يتجزى ويتكمم بغيره الى مقدار لجهة جزئية
نسبة واحدة والا فالمقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون ما
ينفصل عنه هو للكل والجزء واحد الا انه محال ان يكون جزء منه
يطابق جزءا من المقدار وليس له في ذاته جزء فبين من هذا
انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف ويكبر بالتخلخل وهذا محسوس
بل يجب ان يكون الصور والاعراض اللازمة للمادة اما بسبب
من خارج فان كان سببا من خارج فاما ان يفيد ذلك المقدار
المقدر به بتوسط اخر او بسبب استعداد خاص فيكون
حكم هذا وحكم القسم الاول واحدا يرجع الى ان الاجسام لا تختلف
احوالها تختلف مقاديرها وان لا يكون الافادة بسبب ذلك
وبتوسطه فيكون الاجسام متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية
الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر
عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم الا بمخصص لذلك
الامر شرطا مضافا الى المادة به يستحق المقدار المعين
لا المقتضي كونها مادة ولا ايضا لكونها مادة لها صورة الجسمية

يعني المقدار علته بسبب يقتضي الوجود
ذلك المقدار وذلك السبب الحلول
اما ان يكون احدهما

ما يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان تصور بالصورة المقدرة بتلك الحجم
والكيفية وتجوز ان تختلف بالنوع مطلقا وتجوز ان تختلف بالاشد
والاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد يعد
الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف بالاشد والاضعف
وبين الاختلاف بالنوع فرق عند المعتبرين فقد علمت ان الهيولى قد تهيأت
بعينها للمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدا للطبيعيات وايضا
مبدا للطبيعيات فان كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز
وليس له حيزه الخاص به بما هو جسم والا لكان كل جسم كذلك
فهو اذن لا محالة مختص به لصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه
اما ان يكون غير قابل للتشكلات والتفصيلات فيكون لصورة ما
صار كذلك لانه بما هو جسم قابل له واما ان يكون قابلا لها بسهولة
او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات
فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة ايضا انما
تتقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة اذا جردت في التوهم
فقد فعل بها ما لا يثبت في الوجود معه فتقدم

بالنوع مطلقا وليس الاختلاف

للتشكلات

الصورة

الصورة على المادة في مرتبة الوجود فقد صح ان المادة الجسمانية
انما تتقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصور المادية
ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة المضاف
فلا يعقل ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الاخر وليس كذلك
فانا نعقل كثيرا من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت
ان لها مادة وكذلك هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم
من ذلك ان ما يستعد له يجب ان يكون فيه شيء بالفعل الا بعد بحث
ونظر نعم من حيث هي مستعدة مضافة الى مستعد له وبينهما علاقة
الاضافة لكن كلامنا في مقابلة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما
من اضافة لازمة وقد عرفت كيف هذا وايضا فان الكلام في ذلك
الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هي موجودة والاستعداد
لا يوجب علاقة مع شيء موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك
فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول
واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئي الوجود وليس
احدهما علة للاخر ولا معلولا للاخر ثم بينهما هذه العلاقة فلا يجوز

صح

اذ لا يستلزم المستعد مع المستعد له صح

ولكن لا يوجد احدهما الا ويوجد الاخر وكل
ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا
للاخر صح

ان يكون رفع احدهما علة لرفع الاخر من حيث هو ذاته بل يكون
امرا هو غير يكون دفعا فلا يخلو اعني ان يكون مع رفع لا رفعا
يوجب لرفع ان كان ولا بد وقد عرفت الفرق بين الوجهين فقد
عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء اخر فهو علة فقد بان لك
هذا القبيل في مواضع اخر على التفصيل وستزداد ايضاحا في ما
بعده واما الان فقد علمت هاهنا قد يا انه فرق بين ان تقال
في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء وبين ان تقال في الشيء ان رفعه
علة لرفع شيء الى وبين ان تقال لا بد من ان يكون مع رفعه رفع
شيء فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين المذكورين علة
لرفع الاخر بل لا بد من ان يكون مع ارتفاع الاخر فلا يخلو
اما ان يكون رفع المرفوع منهما اوجب رفع شيء ثالث
غيرهما او يجب عن رفع شيء حتى انه لولا رفع عرض لذلك
الثالث لم يكن رفع هذا او لا يكون الشيء من ذلك فان
لم يكن بل كان ليس يرتفع هذا الا مع ذلك وذلك الا
مع هذا من غير سبب ثالث غير طبعيهما فطبع كل واحد

حتى يكون هو الاخر

ثالث صح

منهما متعلقة في الوجود بالفعل بالاخر فاما ان يكون ذلك
لماهيتهما فيكون ذلك مضافة وقد بان انهما ليستا مضافة
واما ان يكون في وجودهما وبين ان مثل هذا لا يكون واجب
الوجود فيكون في ماهيته ممكن الوجود فيكون بغيره واجب
الوجود فلا يجوز ان يصير الاخر واجب الوجود في ذلك الا وقد صار
هذا يجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه في اخر الامر
اذا ارتقينا في العلل الى شيء ثالث ويكون ذلك الشيء الثالث
من حيث هو علة بالفعل لوجوب وجودهما لا يتصرف احدهما
الا مع كونه علة بالفعل فيكون ذلك انما يرتفعان برفع شيء ثالث سبب لهما
وقد قلنا ليس كذلك هذا خلف فقد تعين بطلان هذا ويعرف الحق
احد القسمين الاخرين فان كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث
حتى يكونا معلولين فلينظر كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد
منهما متعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخ ان يكون كل واحد
منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما
هو العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا خلف فقد بان ان

فهذا مستحيل فيما سلف من اقاويلنا واما ان يكون احدهما بعينه
او قبل هذا الثالث فيكون هو العلة الوسطى والثاني هو
المعلول ويكون الحق هو القسم الثاني الذي قلنا ان العلاقة
بينهما علاقة يكون بها احدهما علة والاخر معلولا فاما ان يكون
رفع احدهما يوجب رفع ثالث يجب عنه رفعه رفع الثاني منهما
فقد صار احدهما علة العلة وعلة العلة علة والامر يعود ثانية
على ان يكون احدهما معلولا والاخر علة فلننظر الآن ايهما يصلح
ان يكون هو العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان تكون هي العلة لوجود الصورة
اما اولا فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد
والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له ولو
كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دائما من غير استعداد
واما ثانيا فانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء
بالفعل وتقدمها بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل
ثم صار سببا لشيء اخر سواء كان هذا التقدم بالزمان
او بالذات اخر ولو لم يكن البتة موجودا الا وهو سبب للثاني

والا ان يتقدم به الشيء بالذات ولذلك يكون متقدما بالذات
وسواء كان ما هو سبب لمفارقته لذاته او يكون مفارقا لذاته
فانه يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود
شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه
وجود شيء مباين لذاته فان العقل البين يتقبض عن تجويز هذا
ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا فان كانت المادة سببا
للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة
وقد منعنا ذلك ايضا وبينا ان ذاتها لا يمكن ان يوجد
الا مقارنا للصورة بل على ان ذاتها يستحيل وجودها الا ان
يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق واما ثالثا فانه
اذا كانت المادة هي العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف لها
في ذاتها فما يلزم عن الشيء الذي لا اختلاف فيه لا اختلاف فيه
البتة فكانت يجب ان يكون الصورة للمادة لا اختلاف فيها
فان كان اختلافها لامور مختلفة من احوال المادة فيكون
تلك الامور هي الصورة الاولى في المادة ويعود الكلام جذعا

فان كان علة وجود هذه الصور المختلفة المادة وشيء اخر مع المادة
لا يكون المادة وحدها العلة القريبة بل المادة وشيء اخر فيكون ذلك
الشيء الاخر والمادة اذا اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة في المادة
وان كان شيء غير ذلك الاخر واجتمع مع المادة حصلت صورة غير
الصورة المعينة فيكون المادة في الحقيقة لها قبول للصورة واما خاصية
كل صورة فانما يكون من تلك العلل وانما يكون كل صورة هي ما هي
فيكون علة وجود كل صورة بخاصيتها هي الشيء الخارج ولا يكون للمادة
في تلك الخاصية صنع وانما كانت تلك الصورة موجودة
وجود تلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل
صورة الا انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية
العلة القابلية فيبقى لها القبول فقط فقد بطل ان يكون المادة
علة للصورة بوجه من الوجوه فقد بقي ان يكون الصورة هي التي
بها يجب وجود المادة فلننظر هل يمكن ان يكون الصورة وحدها هي
التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة التي لا يفارقها
مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة في

موجودة لصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة
لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعدمها ولكن الصورة
المستأنفة مادة اخرى يوجد عنها ولكان يكون تلك المادة حادثة
يحتاج لها الى مادة اخرى فيجب ان يكون علة وجود المادة شيئا
مع الصورة حتى يكون المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن
يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا
فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء والصورة كيف كان الصدور
عنه فيها فلا يعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يفارقها الا بصورة
اخرى تفعل مع العلة التي عنها مبدأ وجود المادة ما كان تفعله الصورة
الاولى فيما ان هذا الثاني يشارك الاول في انه صورة تشاركه
في انه يعاون على اقامة هذه المادة ونحا الفعل بجعل المادة بالفعل جوهر
غير الجوهر الذي كان انفعله الاول وكثير من الامور الموجودة انما تتم وجود
شيئين فان الاضاءة والانارة انما تحصل من سبب مضيء ومن كثيف
لا ينفذ به الجسم المستنير قابلا لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس ولكن
تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصيته غير الخاصية التي يقيم كيفية اخرى من

الالوان ويجب ان لا يناقش فيما لعطائه من نفوذ الشعاع والعكاسه لعدم
بالغرض البصير ولا بعد اذا تاملت ان تجد لهذه الاشياء اشد موافقة ولا
يفرك ان لا تجد اليه شيئا لانه ليس يجب ان يكون لكل شي مشابه ولو
ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشي وبالصورة فيكون المجموع
كالعلة واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان
يبطل المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشي وبالصورة من
حيث الصورة صورة معينة بالنوع بل من حيث هي صورة وهذا
المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دائما موجودا اذ ذلك الشي مع الصورة
من حيث هي صورة فيكون لو لم يكن ذلك الشي لم يكن المادة و
لو لم يكن الصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة ولو بطلت الصورة
الاولى لا بسبب تعقب الثانية لكان يكون ذلك الشي المفارق
وحده ولا يكون الشي الذي هو الصورة من حيث هو صورة فكان
يستحيل ان يفيض عن ذلك الشي وجود المادة اذ هو وحده
بلا شريك او شريطة ولكن لقايل ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة
ليس واحدا بالعدد بل واحدا بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة

للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع
ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظا وحدته بواحد بالعدد علة
لواحد بالعدد وهيهنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد
بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشي يوجب المادة ولا تتم كليها
الا باحد امور يقارنها ايها كانت واما ما خلا الشي فيتعين بعد الصورة
الا صورة لا تفارقها المادة والصورة تفارقها المادة ولا تخلو المادة
عن مثلها والصورة التي تفارق المادة الى عاقبة فان معها
فيما يستبقيها ما يعقب تلك الصورة فيكون الصورة من وجه ما
واسطة بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها والواسطة في
التقويم فانه انما يتقوم ذات الصورة ثم يتقوم جزءه اولية بالذات
وهي العلة القريبة من المستبقي في البقاء فان كانت تقوم بالعلة
المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل اولا ثم
للمادة وان كانت قايمة لا بتلك الاوائل بنفسها ثم تقام
المادة بها فذلك اظهر فيها واما الصورة التي لا تفارقها المادة
فلا يجوز ان يجعل حلولها للمادة حتى يكون المادة نفيضها ويوجبها بنفسها
فيكون موجبة لوجود ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل قابلا ومن
حيث يوجبه موجدة فيكون يوجب وجود شي في نفسها بصورته لكن

الشي من حيث هو قابل بل من حيث هو موجب فيكون المادة ذات الحالتين
باحدهما يستعد وبالاخر يفيد عنه شي فيكون المستعد منها هو جوهر المادة وذلك
الاخر امر اخر غير كونه مادة يقارنه ويوجب شيئا اثرا كالطبيعة المحركة فانما
يكون ذلك الشي هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا فاذن الصورة
اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة وانما
تصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل والمستعد بالقوة
فان محلها المادة فيكون المادة هي التي يصلح فيها ان يقال لها انها
في نفسها بالقوة يكون موجودة وانها بالفعل بالصورة ويكون
حق ما يسمى مادة ان يسمى صورة وما يسمى صورة ان يسمى مادة والصورة
وان كانت لا تفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة
المفيدة اياها الهيولى وكيف تتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها
علتها والعلة لا تتقوم بالمعلول واشيئان اثنان يتقوم احدهما
بالاخر ان كل واحد منهما يفيد الاخر وجوده فقد بان استحالته
هذا وتبين كيف الفرق بين الذي يتقوم به الشي وبين الذي لا
يتقوم [illegible] الصورة لا يوجد الا في الهيولى لا لان علة وجودها الهيولى
او كونها في الهيولى كان العلة لا يوجد الا مع المعلول لا ان علة وجود
العلة هي المعلول او كونه مع المعلول بل كان العلة اذا كانت علة بالفعل

لزم عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا وجدت صورة
موجودة يلزم عنها ان يتقوم شيئا ذلك الشي مقارن لها انها
فكان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده وهو
مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه مثل الجوهر
للاعراض التي تلحقه بطرفه والمزاجات وبين بهذا ان كل
صورة توجد في مادة مجسمة فعلة ما يوجد اما الى ذاته فذلك
ظاهر فيها واما الملازمة للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما تحصل
بها بالفعل وسيتبين هذا اظهر من مواضع اخرى

في الاشارة الى

ينبغي ان نحصل من حال المقولات التسع في عرضيتها فنقول
قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم
وعلى المادة والصورة فاما الجسم فاثباته مستغن عنه واما
المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق فقد اثبتناه بالقوة
القريبة من الفعل ونحن مستوفوه من بعد وعلى انك ان تذكرت
ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فالحري
ان نشتغل الان الى تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات
العشر فقد عرفت ماهياتها في افتتاح المنطق ثم لا انك ان

المضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض للشيء في ذاته
وكذلك النسب التي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل
وفي الانفعال فانها احوال عارضة لاشياء هي فيها كالموجود
في الموضوع اللهم الا ان احتال قائل ان الفعل ليس كذلك
فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال
ذلك ويسلم له فليس يضرنا لزومه من ان الفعل موجود في شيء
وجوده في الموضوع وان كان ليس في الفاعل فبقي من المقولات
ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس بعرض مقولتان
مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس رأى ان
يجعل الخط او السطح والمقدار الجسماني من الجوهر وان لا يقتصر على
ذلك بل يجعل هذه الاشياء مبادي الجواهر وبعضهم رأى ذلك في
الكميات المنفصلة اي الاعداد وجعلها مبادي الجواهر واما
الكيف فقد رأى آخرون من الطبيعيين انه ليس محمولا البتة
بل اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر آخر والرائحة جوهر آخر وان من
هذه قوام الجواهر المحسوسة واكثر اصحاب الكون ذاهبون الى
هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاولى بها ان
يورد في العلم الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول

ولد
انما ليست محمول
ان وجود الجسم حاصل لها
مال الكون حاصلة في الجسم

بجوهرية الكم فمن ذهب الى ان المتصلات هي جواهر ومباد
للجواهر فقد قال ان هذه هي الابعاد المقومة للجوهر الجسماني وما هو
مقوم لشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجوهر فهو اولى
بالجوهرية وجعل النقطة اولى الثلاثة بالجوهرية واما اصحاب العدد
فانهم جعلوا هذه مبادي الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة من الوحدات
حتى صارت الوحدات مبادي المبادي ثم قال ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان الوحدة تكون
في كل شيء ويكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء
فان الوحدة في الماء غير الماء وفي الناس غير الناس ثم هي كما هي
وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا من الاشياء وكل شيء فانما يصير
كالهو بان يكون واحدا متعينا فيكون المبدأ الوحدة مبدأ للخط
والسطح ولكل شيء فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصاله
الخاص به وكذلك الخط والنقطة ايضا وحدة صار لها وضع
فالوحدة علة كل شيء واول ما يكون ويحدث عن الوحدة العدد
فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة وحدة
وصيغة والخط اثنوية وصيغة والسطح ثلثية وصيغة والجسم رباعية
وصيغة ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شيء حادثا عن العدد

قالوا

علينا اولا ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد
ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب ان نعرف
حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد فانه
يحق علينا ان نعرف طبيعة الواحد في هذه المواضع لسبيلين احدهما
احدهما ان الواحد شديد المناسبة للوجود الذي هو موضوع هذا
العلم والثاني ان الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية اما كونه مبدأ للمنفصل
للعدد فامر قريب من التأمل واما للمتصل فلان الاتصال
وحدة ما وكانه علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه
بحيث يقدر وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد
هو كونه بحيث ان له واحدا

فصل في الكلام في

الواحد فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان يتفق في
انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا
المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك يجب الواحد بالعرض والواحد
بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر
وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا
وابن عبد الله واحدا وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان
في موضوع كقولنا ان الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض

بحيث هو

ان

ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول
واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض
ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد
بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد
بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد
بالعدد قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل
نوعه وقد يكون لاجل ذاته فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس
القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد بالنوع كذلك
قد يكون بنوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون بنوع بعيد فيه
احد قسمي الباب الاول وان كان هناك خلاف في الاعتبار
واذا كان واحدا بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان
الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون
كثيرا وحده بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع
كلها في شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا
اذ هو من جهة كلي ومن جهة ليس بكلي وتامل هذا في الموضع الذي
نتكلم فيه على الكلي او تذكر مواضع سلفت لك واما الواحد بالاتصال
فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي

وهو الذي يكون فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في الخطوط فالذي لا
زاوية له وفي السطوح ايضا البسيط المسطح وفي المجسمات المجسم
الذي يحيط به سطح ليس فيه انعراج على زاوية ويليه ما يكون فيه
كثرة بالفعل الا ان اطرافها تلتقي عند مشترك مثل جملة الخطين
المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف مماسة تماسا
يثبت المتصل في تلازم وحركة بعضها لبعض فيكون وحدتها كانها
تابعة لوحدة المركز لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة
من اعضاء واولى ذلك ما كان التحامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة
بالجملة في هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية الى الوحدة الاجتماعية
والوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية اعني الوحدة وذلك لان
الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها
كثرة بالفعل فهناك كثرة غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة و
الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى
مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض للواحد بالاتصال ان يكون واحدا
في الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع
وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة الاتصال
واحدا ايضا من طبيعته من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة
في الطبيعة

بل نقول

بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث
هو واحد به بل ولا غيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد لكنه
يجب ان ننظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون
الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان
تتكثر مثل الاب الواحد ومثل منه ما من طبيعته ذلك
كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماءين والخطين
والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد تكثر من وجه اخر
واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر
من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه يتكثر من
جهة اخرى اذ قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن
وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين
اما ان يكون موجودا له مع انه شيء ليس ينقسم طبيعة اخرى واما ان لا
يكون فان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون
تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة
لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة
غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون
مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي يفهم من انه لا ينقسم

وليس لذلك الوجود وضع وليس منقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى
واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فهو نفس الوحدة التي هي
مبدا العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما
عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه والذي
فضلا عن قسمة مادية مكانية او زمانية والمنقسم الذي يتكثر
ايضا من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال
فمن ذلك ان يكون كثرة في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة
عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون كثرة
في طبيعة انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غيرها وذلك
هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد وهو في قوة
ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي
هو المقدار فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع و
واحدة ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل والاتحاد
بالعدد ولا كذلك اشخاص الناس فانه ليس من شان عدة
موضوعات منها ان يتحد موضوع انسان واحد بل كل واحد
منها فهو واحد موضوعه الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثرة
واحدا بالموضوع وليس حاله حال كل قطعة من الماء فانها واحدة

مادية

في نفسها

في نفسها بموضوعها والجملة يقال لها انها واحدة في الموضوع اذ
من شان موضوعاتها ان يتحد موضوعا واحدا فيكون جملتها ح
ماء واحدا لكن كل واحد من هذين القسمين اما ان يكون حاصلا
فيه جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام وواحد
بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير
واحد وهذه الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوضع كدرهم
تام ودينار تام واما ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت
التام فان البيت الناقص لا يقال له بيت واحد واما بالطبيعة
كشخص انسان تام الاعضاء ولان الخط المستقيم قد يقبل زيادة
فالمستقيم ليست موجودة له طبيعة واحدة من جهة التمام
واما المستدير فانه ليس يقبلها بل حصلت له بالطبع الاحاطة
بالمركز من كل جهة فهو تام فهو واحد بالتمام ويشبه ان يكون في
كل شخص من كل الناس واحدا من هذه الجهة فيكون في بعض
الاشياء غير التمام كالاشخاص والخط المستدير وبعضها لا يلزمه
التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمساواة فهو بالمناسبة
مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة
فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة

بالمناسبة

عند

باتحادهما بالموضوع اعني وحدة المنفية والمدنية منها هي وحدة بالعرض
واما وحدة الاثنين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة
بالعرض ونقول من راس انه اذا كانت الوحدة اما ان يقال
على اشيا هي كثيرة بالعدد او يقال على شي واحد بالعدد
وقد بينا انحصار اقسام الواحد بالعدد فلنعد الى القسم الاول الذي
فنقول واما الاشيا الكثيرة بالعدد فانما يقال لها انها جملة
واحدة لاتفاق بينها في معنى ما اما ان يكون اتفاقها في الجنس او
في محمول غير الجنس واما في موضوع والمحمول اما جنس واما فصل
واما نوع واما عرض فيكون سهلا عليك في هذا الموضع ان تعرف انا
قد حققنا اقسام الواحد وانت تعرف مما قد عرفت ايها احق
بالوحدة وايها ابعد منها فتعرف ان الواحد بالجنس اولى
بالوحدة من الواحد بالمناسبة وان الواحد بالنوع اولى من الواحد
بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع والبسيط الذي
لا ينقسم اولى من المركب والتام من الذي ينقسم اولى من
الناقص والواحد يطابق الموجود في ان الواحد يقال على كل
واحد من المقولات كالموجود لكن مفهومهما كما علمت مختلف ويتفقان
في انه لا يدل واحد منهما على جوهر شي من الاشيا وقد علمت ذلك

فصل

في تحقيق الواحد والكثير وابانة ان العدد عرض الذي
يصعب علينا تحقيق الآن ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا
ان الواحد هو الذي لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا
في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان
الواحد مبدا الكثرة ومنه وجودها وماهيتها اي حد حددنا به الكثرة
استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هي
المجتمع من وحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا
آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة
نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الآحاد فقد اخذنا
لفظ الجمع وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا
ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الوحدة
ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا
فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكن يشبه ان
يكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة
من الامور التي نتصورها تصورا اوليا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها
اولا من غير مبدا لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا
الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهناك تاخذ الوحدة متصورة بذاتها

والوحدة اعرف عند عقولنا

اولى التصور فيكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهيا يستعمل فيه المثال والخيال
ليومى الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا فى الذهن فاذا قالوا ان الوحدة
هى الشى الذى ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشى المعقول
عندنا مبدا الذى يقابل هذا الآخر او ليس هو هو فنبه عليه بسلب هذا منه
والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مولفة من وحدات او
من آحاد والكثرة نفس العدد وليس كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها
مولفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مولفة من وحدات كقولهم
ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسما للمولف من الوحدات
فان قال قايل ان الكثرة قد تولف من اشيا غير الوحدات مثل
الناس والدواب فيقال انه كما ان هذه الاشيا ليست وحدات
بل اشيا موصوفة بالوحدات كذلك انها ليست هى كثرة بل اشيا
موصوفة بالكثرة وكما ان تلك الاشيا هى واحدات لا وحدات
كذلك هى كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية
منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا الى ان الكمية يحتاج تصورها فى النفس
الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة فانما
يمكن تصورهما بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند
العقل الصريح لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التى يجب

فنقول

من هذا فقد تخلصوا

ان

ان يوخذ فى حدها الكمية فيقال ان المساواة هى اتحاد فى الكمية والترتيب
الذى اخذ فى حد العدد ايضا هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلم
ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه بالامثلة والاسما المترادفة وان
هذه المعانى متصورة كلها او بعضها لذواتها وانما يدل عليها بهذه
الاشيا لتنبيه عليها وتميز فقط فنقول الآن ان الوحدة اما ان
تقال على الاعراض او على الجواهر واذا قيلت على الاعراض
فلا تكون جوهرا ولا شك فى ذلك واذا قيلت على الجواهر فليس
تقال عليها كفصل ولا جنس البتة اذ لا دخول لها فى تحقيق الماهية لجوهر
من الجواهر بل هى امر لازم للجوهر كما قد علمت فلا يكون اذن قولها
عليها قول الجنس والفصل بل قول عرض فيكون الواحد جوهرا
والوحدة هى المعنى الذى هو العرض فان العرض الذى هو واحد
المحمول ان كان كونه عرضا بذلك المعنى فقد يجوز عليه ان يكون جوهرا
وانما ذلك يجوز عليه اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة معنى البسيط
به فهى لا محالة عرض بالمعنى الآخر اذ هو موجود فى الجوهر وليس
كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له فلنظر الآن فى الوحدة الموجودة
فى كل جوهر التى ليست كجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقا
للجوهر فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة

ا ل
عرض

ثم لكل اما ان يكون مجردا ان لا ينقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها
انها لا تنقسم او يكون طبيعة اخرى والقسم الاول يمنع هذا الا انه
ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم فان كان ذلك الوجود
[illegible] معنى غير الوحدة واذا لا ينقسم فاما ان يكون ذلك الوجود
جوهرا او يكون عرضا فالوحدة في عرض لا محالة في جوهر فان كان جوهرا
والوحدة لا تفارقه فهي موجودة فيه وجودها في الموضوع وان كانت
تفارقه تكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون بها جوهرا آخر
يصير اليه ويقارنه اذا فرض وجودها من نسبة جوهره ويكون كانه
لو لم يصر اليه هذه الوحدة لم يكن له وحدة [illegible] او يكون له
كانت وحدة تحت فيكون له وحدتان لا وحدة فيكون
جوهران لا جوهر واحد فان ذلك الجوهر واحدان وهذا محال وان
فان كانت كل وحدة في جوهر آخر فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه
الوحدة وعاد الكلام جذعا فيما انتقل اليه الوحدة وصار بها
جوهرين وان كانت كل وحدة في الجوهرين جميعا فيكون الوحدة
[illegible] فتبين ان الوحدة ليس من شانها ان تفارق الجوهر
الذي هي فيه وحينئذ فنقول انه وان كانت الوحدة ليست
مجردا انها لا تنقسم بل كانت وجود لا ينقسم حتى يكون الوجود

فان كان عرضا

ذاته

في الوحدة لا موضوع لها فاذا فرضنا انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر
ان كان يمكن ان يوجد بذاتها كانت وجود الانقسام مجردا او لم
يكن ايضا وجود الانقسام فقط بل يكون الوحدة وجودا جوهريا
لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض
وحدة بوجه من الوجوه وان كان للاعراض وحدة يكون وحدتها
غير وحدة الجواهر ويكون الوحدة يقع عليها باشتراك الاسم فيكون بعض
من الاعداد ما يلتئم من وحدة الاعراض ومن الاعداد ما يلتئم
من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان في معنى الوجود الذي لا
ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون الوحدة في احدهما
وجودا منقسما وفي الاخرى ليس كذلك ولسنا نعني بوحدة الاعراض
او الجواهر ذلك حتى نعني في احدهما بالوحدة شيئا غير انه وجود
غير منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو الوجود
الغير المنقسم الذي اياه نعني بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى
الذي ذكرناه قبل الآن فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا
لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا اذ كان قد يمكن فرضه مجردا
وذلك المعنى لا محالة اذ كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس يلزم
ان يقال انه ان كان عرضا لم يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض

ولعقوم به العرض والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قايما بنفسه فان
الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها من حيث هى
وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى وذلك لا يفارق موضوعا
والا صار ذلك المعنى الاخص فان كان هذا محالا اعنى ان يكون
الوحدة وجودا غير منقسم فى الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك
ان يفارق فيكون جوهرا عرض لعرض او يكون الوحدة متحققة فى الجواهر
والاعراض فتبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضى ومن جملة اللوازم
للاشياء وليس لقايل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا يفارق
على سبيل ما لا يفارق المعانى العامة قايمة دون خصوصها كما لا
يفارق الانسانية الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب
العرضية بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقة تكون للمعنى المحصل
الوجود المتخصص فنقول ليس الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه
اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم اليه بفصل يتقوم فقد بينا
ان الوحدة غير داخلة فى حد الجوهر والعرض بل نسبته لازم عام واذا
اشرنا الى البسيط واحد منه كان متميز الذات عن التخصيص الذى يقارنه
لا كاللونية التى فى البياض فاذا صح انه مفارق صح ان المحمول الذى
هو بمعنى لازم عام مشتق الاسم من اسم معنى البسيط هو معنى الوحدة

وان كان من الممكن ان يكون كذلك

الانسانية

ذلك

وذلك البسيط عرض واذا كانت

ذلك البسيط عرض غير واذا كانت الوحدة عرضا فالعدد المتقوم
من الوحدة عرض فى ان المقادير اعراض واما الكميات
المتصلة فهى مقادير المتصلات اما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار
المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته فى عدة مواضع
واما الجسم بالمعنى الآخر الداخل فى مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه وهذا
المقدار قد بان انه فى مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض
لا محالة ولكنه من الاعراض التى يتعلق بالمادة ويبقى فى المادة لان
هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم ولا يفارق الصورة التى
للمادة لانه مقدار الشئ المتصل الذى يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن
ان يكون الا لهذا المتصل كما ان الزمان لا يكون الا للمتصل الذى هو
المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا كذا مرة ولا يمتنع
المسح ان توهم غير مشاء توهما وهذا مخالف لكون الشئ بحيث يقبل
فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه
يمسح بكذا كذا مرة او انه لا يفنى مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم
وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك صورة وهذه الكمية لا يفارق
تلك الصورة فى الوهم البتة لكن هى والصورة تفارقان المادة
فى الوهم واما السطح والخط فبالحرى ان يكون له اعتبار انه نهاية اعتبارا
فتوهم

فى الكميات

عليه فقد تبين انّ هذه اعراض لا تفارق المادة وجودا وعرفت ايضا
انها لا تفارق الصورة التى هى فى طباعها مادية توهما ايضا فقد بقى
ان نعلم ايضا كيف ينبغى ان نفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم توهما
وان الخط يفارق السطح توهما فنقول ان هذه المفارقة تفهم فى هذا
الموضع على وجهين احدهما ان نفرض فى الوهم سطح ولا جسم وخط ولا
سطح والآخر ان يلتفت الى السطح ولا يلتفت الى الجسم اصلا لانه معه
اذ ليس معه وانت تعلم ان الفرق بين الامرين ظاهر فانه فرق بين
ان ينظر الى الشئ وحده وان كان معتقدا انه مع غيره لا يفارقه
وبين ان ينظر اليه وحده مع شرط مفارقة ما هو معه محكوما عليه بانه
كما التفت اليه وحده حتى يكون هو فى ذلك قايم وحده وهو
مع ذلك يفرق بينه وبين الشئ الآخر محكوم بان ذلك الشئ ليس معه
فى نحو ان السطح والخط والنقطة قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا ونقطة
مع فرض ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن
باطلا وذلك لانه لا يمكن ان نفرض السطح فى الوهم مفردا ليس نهاية
لشئ الا ان يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان يتصل الى احداهما
اليه ايضا لا يلتقى جانبين غيرين كما علمت فيكون قد توهم سطحا غير سطح
فان السطح هو نفس الحد ذو البعدين :: يعنى ان السطح اذا توهم على

يعرف

نوع

توع لا يلزم من التوهم المذكور بان توهم مع ان يكون بحيث له جانبان
غريبان كان توهما حدا معه هو نهاية وهذا هو ان لا يكون له انفصال
من جهة اخرى وهو الوجه الذى يصح ان يتوهم عليه السطح من
الوجهين اللذين ذكرا انه يحتمل ان يتقسم احد السطح مفارقا للجسم
وان توهم السطح بنفس النهاية التى تلى جهة واحدة فقط من حيث
هو كذلك او بنفس الجهة ولا يطلب ان لا انفصال له من جهة اخرى
كان قد توهم نهاية متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال فى الخط والنقطة
والذى يقال ان النقطة ترسم بحركتها الخط فامر للتخييل لا
امكان وجود له لان النقطة لا يمكن ان يعرض لها مماسة متنقلة
فانا قد بينا ان ذلك جايز فيها بوجه لكن المماسة لما كانت
لا تبقت وكان لا يبقى الشئ بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة
فلا يكون هناك نقط بعينه مبدا لخط بعد المماسة لا يبقى امتداد
بينها وبين آخر المماسة لان تلك النقط انما صارت نقطا وحدا كما
علمت فى الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة
فكيف تبقى هى نقطة وكذلك كيف تبقى باقى مبدا لرسمها تابعا
بل انما ذلك فى الوهم والتمييز فقط وايضا كان فكان حركتها يكون لا محالة و
هناك شئ موجود يكون الحركة عليه او فيه وذلك الشئ قابل للتحرك

فانه امر

مقدارا وإنما السطح أعني باعتبار أنه يقبل فرض بعدين فيه على الصفة
المذكورة أعني بعدين متقاطعين على زاوية قائمة وأيضا
مقدار متعين فيكون أعظم وأصغر وأنه يعرض فيه أبعاد بحسب اختلاف
الأشكال عليه من هذه الأحوال فيه فنقول أما قبوله لفرض البعدين
فإن ذلك له لأنه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلاثة فإن
الشيء بنهاية القابل للثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا لأنه نهاية
مطلق مقتضاه أن يكون قابلا لفرض بعدين وليس هو بهذه
الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف وإن كان مضافا لا يكون
إلا مقدارا وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف
الذي هو المقولة الذي لا يجوز على ما عنينا أن يكون مقدارا أو كيفا
وأما أنه مقدار فهو بالجهة الأخرى التي بها يمكن أن يخالف غيره من
السطوح في القدر والمساحة ولا يمكن أن يخالفها بالمعنى الأول
بوجه لكنه من الجهتين جميعا عرض فإنه من حيث هو نهاية عارض
للمتناهي لأنه موجود فيه لا كجزء منه لا يقوم دونه فقد قلنا إنه ليس
من شرط الموجود في شيء أن يطابق ذاته وأما أين قلنا ذلك ففي
الطبيعيات فليتأمل هناك أن عرفت من هذه الجهة أنه عرض
هو من حيث هو مقدار عرض وأن كان كون السطح بحيث يفرض

فيه بعدان

فيه بعدان أمر له في نفسه لم يكن نسبة المقدارية في السطح إلى ذلك
الأمر نسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية بل يكون نسبة ذلك
المعنى إلى المقدارية في السطح نسبة فصل إلى جنس والنسبة الأخرى
نسبة عارض إلى صورة وأنت تعلم هذا بما قلنا في الأصول وأما أن
السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل في محله بالاتصال والانفصال
واختلاف الأشكال والتقاطيع وقد يكون سطح الجسم سطحا يبطل
من حيث هو سطح ويحدث بتبدده وقد علمت فيما سلف من الأقاويل
أن السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للتسطيح والكرية في
الوجود وكذلك ليس كما أن الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف
أبعاد بالفعل تترادف عليه فكذلك السطح ولأن السطح إذا زيل عن
شكله حتى يبطل أبعاده فلا يمكن ذلك إلا بقطعه وفي القطع إبطال
صورة السطح الواحد الذي بالفعل وقد علمت هذا من أقوال
أخرى وعلمت أن هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للانفصال
غيرها للاتصال وقد علمت أنه إذا ألف سطوح ووصل بعضها
ببعض تأليفا يبطل الحدود المشتركة كان الكائن سطحا آخر لا الواحد
الذي تأليفه الأول لم يكن ذلك السطح الأول بالعدد وذلك لأن المعدوم
لا يعاد وإذا عرفت صورة الحال في السطح فقد عرفت في الخط ما جرى مجراها

فنقول
له
الواحدة التي
بالعدد صح
بل آخر مثله بالعدد صح

بل هذه بعد جسم او سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد موجود ولكن
هذه الاشيا موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لان
توجد هي فاما وجود المقدار الجسماني فظ واما وجود السطح فلاجل
تناهي المقدار الجسماني ولا وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح
وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة
غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر في امرها فنقول ان المقدار
جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات
تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات
شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته من جهة تقريبها
لكانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فان شئت سميت نفس هذا
المقدار من حيث هو كذلك زاوية وان شئت سميت الكيفية التي
له من حيث هو كذا زاوية فيكون الاول كالمربع والثاني
كالتربيع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية
مساوية وناقصة وزائدة لنفسها لان جوهرها مقدار وان اوقعت
على المعنى الثاني قلت ذلك لصاحب المقدار الذي هي فيه كما
للتربيع فلان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن ان يفرض فيه
ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه من القول

انه انما يكون سطحا لانه تحرك الخط الفاصل اياه في الوهم لكلي نقطتيه حتى
حتى كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول
فكان طول وعرض بل لم يتحرك كذلك فحدث الزاوية لا في الطول وحده
كما هو ولا في العرض حتى يحدث سطح وانما تحرك باحد طرفيه فحدث
الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا في المقادير فالسبب في هذا جهله
بمعنى قولنا ان للشيء ثلثة ابعاد او بعدين حتى يكون مجسما او مسطحا فاذ
قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي ان يكون
للعاقل اليه التفات وانما هو شروع من ذلك الانسان فيما لا يعنيه و
هذا الفاضل الحيران قد ذهب الى ان السطح بالحقيقة هو المربع او
المستطيل لا غير وليس كلامه مما يهم فضل شغل به فقد عرفت وجود
هذه الاقدار وانها اعراض وانها ليست مبادي للاجسام اذ العلة في
ذلك انها عرض لا وقت واما الزمان فقد كان تحقق لك عرضيته
وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي ان نعلم انه لا مقدار خارجا عن هذه
المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قارا حاصل الوجود
بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا
بعد شيء فهو الزمان وان كان قارا فهو المقدار فاما ان يكون اتم
المقادير وهو الذي يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة اذ ليس يمكن ان يفرض فوق

ذلك وهذا هو المقدار المجسم واما ان يفرض فيه بعدان فقط واما
ان يكون ذا بعد واحد فقط اذ كل متصل فله بعد اما بالفعل او بالقوة
ولا كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير ثلثة فالكميات
المتصلة لذاتها اربعة وقد تلحق اشياء اخر انها كميات متصلة وليست
كذلك اما المكان فهو السطح واما الثقل والخفة فلانهما يوجبان حركات
مقادير الازمنة والامكنة وليس لهما في انفسهما ان يجزئا الجزء بعد
وان تقابل المساواة والمفاوتة بان يفرض لها حد ينطبق على
حد انجانسه ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق على الحد الاخر
فيساوي او يختلف فلا يساوي بل تفاوت فانا نعني بالمساواة
والمفاوتة المرتبتين للمقدار هذا المعنى واما التجزية التي تعرض للخفة و
الثقل بان يكون ثقل نصف ثقل فان ذلك لانه يتحرك في الزمان
نصف المسافة او في المسافة نصف الزمان او يحرك الاعظم
الى اسفل في اخر حركة يلزم معها ان يتحرك الاصغر الى العلو وامرا
يجري هذا المجرى فهو كالحرارة التي تكون ضعف الحرارة لاجل انها
تفعل في الضعف او لانها في ضعف الجسم الذي هي منتشرة فيه في الحرارة
وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فان هذه اعراض انما
يلحق الكميات من باب المضاف وانت قد حصلت الكلام فيه في جميع

هذه في موضع اخر فالكمية بالجملة هي التي يمكن ان يوجد فيها شيء منها يصح
ان يكون واحدا عادا او يكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة
وجودية او وهمية

فصل في تحقيق ماهية العدد وتحديد انواعه

وبيان اوائله وما يجري ان يحقق هيهنا طبيعة الاعداد وخاصيتها
وكيف يجب ان يتصور حالها ووجودها فقد انتقلنا عنها الى الكمية
المتصلة مستعجلين لان غرضنا كان يوجب ذلك فنقول ان العدد
له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد
لا وجود له الا في النفس شيئا يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له
مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق
فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في
الذهن وكذلك ما ترتب وجوده على وجود الواحد واما ان
في الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه اذ كان في الموجودات
وحدات فوق واحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو
واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله خواص والشيء الذي لا
حقيقة له يمتنع ان يكون له خاصية اولية او التركيب او التمامية
او الزائدية او الناقصية او المربعية او المكعبية او الصمم وسائر الاشكال
التي لها فاذن لكل واحد من الاعداد حقيقة تخصه وصورة يتصور منها

في نفس وتلك الطبيعة وحدة التي بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا تجمع
في وحدة حتى يقال انه مجموع آحاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل
خواص ليست لغيره وليس بعجب ان يكون الشيء واحدا من حيث
له صورة ما كالعشرية مثلا او الثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية
ما هو بالخواص التي للعشرة واما الكثرة فليس له فيها الا الخواص التي للكثرة
المقابلة للوحدة ولذلك فان العشرة لا تنقسم في العشرية الى عشريتين
لكل واحد منهما خواص العشرية وليس يجب ان يقال ان العشرة
ليس هو الا تسعة وواحد او ثمانية واثنان او ستة واربعة او واحد وواحد كذلك
حتى الى العشرة فان قولك العشرة تسعة وواحد قول حملت فيه
التسعة على العشرة وعطفت عليه الواحد فكانك قلت العشرة
اسود وحلو فيجب ان يصدق عليه الصفتان المعطوف احدهما على
الاخرى فيكون كانك قلت العشرة تسعة وانها واحد فان لم
ترد بالعطف تعريفا بل عنيت بانها كان الانسان حيوان وناطق
اي حيوان ذلك الحيوان الذي هو ناطق يكون كانك قلت العشرة
تسعة تلك التسعة التي هي واحد وهذا ايضا مستحيل وان عنيت ان
العشرة تسعة مع واحد وكان مرادك ان العشرة هي التسعة التي يكون مع
واحد حتى ان كان التسعة وحدها لم يكن عشرة فاذا كانت مع الواحد

كانت

كانت تلك التسعة عشرة فقد اخطأت ايضا فان التسعة اذا كانت
وحدها ومع اي شيء كان معها فانها تكون تسعة ولا يكون عشرة
البتة فان لم تجعل مع صفة للتسعة بل للموصوف بها فيكون كانك
قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة هي ايضا واحد فذلك ايضا
خطأ بل هذا كله مجاز من اللفظ مغلط بل العشرة مجموع التسعة و
الواحد اذا اخذا جميعا فصار منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد
ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد و
واحد وتذكر الآحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير
ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون
رسما لذلك العدد لا حدا من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب
منه فان اشير الى تركيبه من عددين دون الآخر مثل ان يجعل للعشرة
من تركيب خمسة وخمسة لكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة و
ليس تعلق هويته باحدهما اولى من الآخر وهو بما هو عشرة هوية واحدة
ومحال ان يكون هوية واحدة وما يدل على هويته من حيث هي واحدة
حدود مختلفة فان كان تلك مجده ليس بهذا ولا بذاك بل كما
قلنا ويكون اذا كان ذلك قد كان له فقد كان له التركيب من
خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك و

يلزم ان لا يكون شيء هو جنس وحده فانه ليس انما صار القليل قليلا لاجل
ان له شيئا هو ايضا عنده كثير بل لاجل الشيء الذي ذلك الشيء
بالقياس اليه كثير فالاثنوية هي القلة الا قليلا ما قلة فبالقياس الى كل
عدد انها تنقص عن كل عدد اما الا قلة فلا تعتف ليست بكثير عند عدد
واذا لم يكن نقص الاثنوية الى شيء آخر لا يكون قليلا والكثرة تفهم
منها معنيان احدهما ان يكون الشيء فيه من الآحاد فوق واحد
وهذا ليس بالقياس الى شيء البتة والآخر ان يكون الشيء فيه ما في
شيء آخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس وكذلك العظم والطول والعرض
والعمق فالكثرة مطلقة يطابق تقابل الوحدة مقابلة الشيء مع مبداه الذي
يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف الا انضاد من الاضداد
والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة يجب ان يحقق
القول في هذا

في تقابل الواحد والكثير والاولى ان نقابل كيف
تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا على اصناف اربعة
وقد تحقق ذلك وسيتحقق بعد ايضا ان صورة التقابل توجب ان يكون
اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن
ان يكون التقابل بين الواحد والكثير من هذه الجملة وذلك لان الوحدة
مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه لكن يقابل

ان نقول

يقول من رأس ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة ويقال
شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها ويقال
شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه ان يكون له فكان الآلام
والغموم وان معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصان
والشر الذي هو في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول
ذلك اليه مثل الظلم او بالقياس الى ما يفقده من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا
وكذلك الاخلاق الردية انما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام
النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الافعال
الا وهو كمال بالسبب الفاعل عسى انما هو شر بالقياس الى السبب القابل له او
بالقياس الى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو اولى بها من هذا
الفعل فالظلم يصدر منه مثلا عن قوة طالبة للغلبة وهي الغضبية مثلا والغلبة هي
كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية اعني انها خلقت لتكون هي
متوجهة الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان
ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هو شر للمظلوم او للنفس النطقية
التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها
وكذلك السبب الفاعل للالم والاحراق كالنار اذا احرقت فان
الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى من سلب سلامته بذلك لفقدانه

تابعا فيكون من رسموا له على ان تحديدك بالجثة مجموع الى التحديد الجثة
فيحمل ذلك كالى الاكاذيب يكون مفهوم قولك ان الجثة
من جثة هو مفهوم قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا
كنت تحمل تلك الاحاد و واذا لحظت صورة الجثة والجثة ثلثه
والسبعة كان كل اعتبار غير الاخر وليس للذات الواحدة حقايق
مختلفة المفهومات بل انما تتكثر لوازمه وعوارضه ولهذا ما قال
الفيلسوف المقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة
لكن اذا تحديد العدد من حيث احاده ما يصعب على التحصيل في العبارة
فيضطر الى الرسوم من الواجب ان نبحث هذه من حال العدد
حال الاثنوية فقد قال بعضهم ان الاثنوية هي الزوج الاول والوحدة
هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليست بعدد فكذلك
الاثنوة التي هي الزوج الاول ليست بعدد وقال ولان العدد كثرة
مركبة من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة دون الاثنوة ايضا ان كانت عددا
اما ان يكون مركبا او يكون اوليا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد
وان كانت عددا اوليا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة
فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة
غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات

ليست من العدد وذلك لان الاثنوية [illegible]

ولا لانها لوازم كثرة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع
فان اقله ثلثة عندهم لا اختلاف فيه بل يعنون به ذلك الكثرة ازيد من
واحد وقد جرت عادتهم بذلك لا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد
وان وجد فرد ليس بعدد فافرض عليهم ان يبدأوا في طلب زوج ليس بعدد
اذا وجدوا الفرد الذي ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون
لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون
بالاول انه غير مركب من عدد انما يعني بالعدد ما فيه انفصال ولا يوجد فيه عدد
في الاثنوية اول العدد وهو اول ما يقع في العلم في العدد واما الكثرة في العدد
فلا تنتهي الى حد وقلة الاثنوية ليست مما في هذا التقابل بالقياس الى
العدد وليس اذا لم يكن الاثنوية اكثر من شيء يجب من ذلك ان لا
يكون قلتها بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون اذا عرض
له اضافة الى شيء لزم ان يكون له اضافة اخرى الى شيء آخر حتى ان
تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشياء يعرض له
اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كانه قليل بالقياس
الى شيء وهو كثير بالقياس الى شيء آخر فيلزم من ذلك ان يكون
كل قلة يعرض للشيء يعرض له معها الكثرة كانه ليس اذا كان شيء هو
مالكا ومملوكا يجب ان لا يكون شيء مالكا وحده او شيء هو جنس ونوع

ال
فالاثنوه

فقد وجد الشر الذي بسببه النقصان وقصور يقع في الجبلة وليس لان فاعلا
فعله بل لان الفاعل لم يفعل فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس الى شي
واما الشرور التي يتصل باشياء هي خيرات فانما هي من سببين سبب من
جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب من الفاعل فانه لما وجب
ان يكون عنه الماديات وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود الوجود
الذي ينبغي للمادة ويفعل فعل المادة الا وان يكون قابلا للصور والعدم
وكان مستحيلا ان لا يكون قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى
الفعالة افعال مضادة لافعال اخرى قد حصل وجودها وهي الفعل فيها
من المستحيل ان يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ثم
كان الكل انما يتم بان يكون فيه مسخن وان يكون فيه محرق مسخن لم يكن
بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات تعرض من
الاحراق والاحراق كمثل احراق النار عضو انسان ناسك لكن الامر الاكثري
هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدائم ايضا اما الاكثري فان اكثر
اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحتراق واما الدائم فلان انواعا كثيرة
لا يستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار ان يكون محرقة وفي الاقل ما يصدر عن
النيران الآفات التي تصدر عنها وكذلك في ساير تلك الاسباب المشابهة
لذلك فما كان يحسن ان تترك المنافع الاكثرية والدايمة لاعراض شرية

اقلية

اقلية فاريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشيا ارادة اولية على الوجه
الذي يصلح ان يقال ان الله مريد الاشيا واريد الشر ايضا على الوجه الذي
بالعرض اذ علم انه يكون ضرورة فعيا به فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى
بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من امرها انها تعجز الاشيا
على الاطلاق واما امور وجودها ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون عن امور
ويقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها ما لا نسبة لكثرة الى ما يقصر عنها
فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الفائقة الدائمة
الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور
وجودها اذا توهمت موجودة ولا يمكن يمتنع ان يكون شرورا ناقصة واما امور
يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها ولا يمكن غير ذلك لطباعها واما امور
تغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما ما لا شر فيه فقد وجد
في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي فهي ايضا فلم توجد واما الذي الغالب
في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذا كان الاغلب فيه انه خير فان قيل
فلم لم يمنع الشر عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال الوجود لم يكن يخرج
اذن عن ان وجودها الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض عنها شر فاذا
صيرت بحيث ان لا يعرض عنها شر لا يكون وجودها الوجود الذي لها بل
يكون وجود شيا اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة اعني ما خلق بحيث

لا يلزمه شر اكثريا او دائما ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون
محرقة وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه واذا كان وجود
ثوب الفقير انه قابل للاحراق وكان وجود كل منهما ان يعرض له حركات
شتى وكان وجود الحركات الشتى في الاشيا على هذه الصفة وجوبا ان يعرض لها
الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجود الفعل
والانفعال فان لم يكن الثواني لم يكن الاوائل فالكل انما رتبت فيه القوى
الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية الطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي
الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي الى شرور
فيلزم من احوال العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث في نفس ما صورة
اعتقاد ردي او كفر او شر آخر في نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك
لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم الفاسدة التي
تعرض بالضرورة وقيل خلقت هولاء للنار ولا ابالي وخلقت هولاء
للجنة ولا ابالي وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قايل ليس الشر شيئا نادرا
او اقليا بل هو اكثري فليس هو كذلك بل الشر كثير وليس بكثري وفرق بين
الكثير والاكثري فان ههنا امورا كثيرة هي كثيرة وليست اكثرية كالامراض
فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في
ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلا

واماهو

عنه

عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التي هي نقصانات الكمالات
الثانية هي اكثرية لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها وهذه الشرور مثل
الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات
الاولى ولا في الكمالات التي تليها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست
بفعل فاعل بل لان لا يفعل الفاعل لاجل ان القابل ليس مستعدا
او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هي اعدام خيرات من باب
الفضل والزيادة. **فصل في المعاد** وبالحري ان نحقق ههنا احوال الانفس
الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها الى اية حالة تصير فنقول يجب ان
يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره
معلومة لا تحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها نبينا
حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل و
القياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة والثابتتان
الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر
عن تصورها الآن لما نوضح من العلل والحكما الالهيون رغبتهم في اصابة
هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا
يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي

ليس ثمة

سيدنا محمد

هي مقارنة الحق الاول على ما سنصفه عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة
والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها في الشرع فنقول يجب ان
تعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان
لذة الشهوة وخيرها ان يتادى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة
الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية
واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها نوعا من الشركة في ان الشعور
بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات
والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا اصل
وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في
الحقيقة مختلفة فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم
والذي كماله اوصل اليه واحصل له والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل
والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له ابلغ واوفر لا محالة وهذا
اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن
ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه
ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا
يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما
يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها ادراك وان كان مؤذيا وبالجملة

فانه

فانه يتخيل وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان
المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه
وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة
وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصية البهاء الذي له وقوته الغير
المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله ان نسميه لذة ثم للحمار
وللبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة يكون لما للعالية الى هذه الخسيسة
ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس
فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع في عمره بتخيل اللذة اللحنية وهو
متيقن لطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة
وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل كراهة بعض
المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات وربما لم تكن كراهية
ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها
ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد
ما كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق رجعت الى غريزتها
تاذت به مثل الممرور ربما لم يحس مرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنقي اعضاءه
فحينئذ ينفر عن الحالة العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء
البتة بل كارها له وهو اوفق شيء له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد

الى واجبه في طبيعته فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه وهلك عند
فقدانه وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احتراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس
مأوف فلا يتأذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم فاذا تقررت
هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول ان النفس الناطقة
كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول
في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئا من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر
الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان
ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة
الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن
المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته
ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره واذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة
التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة بحيث يقبح معه ان يقال انه افضل
واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر
ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرناه واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بدوام
المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح
بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو هو بلا انفصال اذ
العقل والعاقل والمعقول شيء واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك

في

في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر ايضا تعرفه بادنى تذكر
لما سلف بيانه فان النفس الناطقة اكثر عدد مدركات واشد تقصيا للمدرك
واشد تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض ولها الخوض في
باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك
او كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا
في عالمنا وبدننا هذين وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا
حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومأنا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول
ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة
الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة
فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات
واستيضاح المطلوبات النفيسة ونسبة التذاذنا بهذا الى التذاذنا
ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روائح المذوقات اللذيذة الى التذاذ
تطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وانت تعلم اذا تاملت عويصا
يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت بالشهوة
ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة
وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء
قالة وهذه كلها احوال عقلية بعضها واضداد بعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية

بعد لما على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك ان الهيئات العفنة الكريهة
على الانفس في محبوات الاشياء تكيف في الامور البدنية العاجلة الا ان النفس
الحيية تحس بما يلحق المحترقات من الحرق والشرر ولا تحس بما يلحق الامور لتنبيهها
لما قيل من العائق واما اذا انفصلت عن البدن وكانت النفس قد
تنبهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة
اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا
قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي
الامراض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى
المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الالم بفقدانه كفاء ما يعرض من
اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك
هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها
وتبديل الزمهرير في المزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي اومأنا اليه فيما
سلف او الذي قد عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة الملابسة وجه
الحس عن الشعور به فلم يتأذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم
واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به
اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال التام الذي لها ان تبلغه كان
مثلها مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا

يشعر

يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة
الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي هي للجواهر الحية
المحضة وهي اجل من كل لذة واشرف فهذه هي السعادة وتلك هي
الشقاوة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل
للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها وذلك عند ما يبرهن
لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال
بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى
بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما تحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى
الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لان
هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوة
النفسانية ان ههنا امورا تكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت
واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع رايا اذ كل شوق يتبع رايا
وليس هذا الراي للنفس رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهؤلاء اذا
اكتسبوا هذا الراي لزم النفس ضرورة هذا الشوق واذا فارقت ولم
يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التمام وقعت في هذا النوع من الشقاء
الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد
فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون

جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون اسوأ
حالا لما اكتسبوا من هيئات مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند
نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع
هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة فليس يمكنني ان
انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان
المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها
عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية
دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها
الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة
في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة للكل
اي وجود يخصها واي وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير
بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد
الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكانه ليس يتبرأ الانسان
عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له
شوق الى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه
جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من
النفس ونقدم لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان

الخلق

الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في
كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بان يفعل
افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل ملكة التوسط و
ملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما القوى
الحيوانية فبان يحصل فيها هيئة الاذعان واما للقوة الناطقة فبان يحصل
فيها هيئة الاستعلاء واللاانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة
للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم
ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية واذا قويت القوى
الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدث في النفس الناطقة هيئة
اذعانية واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شانهما ان يجعلاها
قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف اليه واما ملكة التوسط فالمراد
منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع
افادة هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى
جهة البدن بل عن جهته فان المتوسط يسلب عنه الطرفان دائما ثم
جوهر النفس انما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق
الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له
او الشعور بالم النقصان ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن او

شغفت به وبقي لها التي كانت منها وهو الشوق الجبلي الى تدبيره و
الاشتغال بآثاره وما يورده عليها من عوارضه وما يتقرر فيها من ملكات
مبدؤها البدن فاذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال كانت
قريبة الشبه من حالها وهي فيه فبما ينقص من ذلك يزول غفلتها عن حركة
الشوق الذي لها الى كمالها وبما يبقى منه معها تكون محجوبة عن الاتصال
الصرف بمحل سعادتها وتحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم
اذاها ثم ان تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها مؤذية له وانما كان يلهيها
عنها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت النفس البدن احست بتلك
المضادة العظيمة وتأذت اذى عظيما لكن هذا الاذى وهذا الالم ليس لامر
لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى و
يزول ويبطل مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها
فيلزم اذن ان يكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتمحى
قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس البله
التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات
البدنية الردية صارت الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة للهيئات
البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه
فتكون لا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها فتتعذب عذابا شديدا بفقد

البدن

ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد بطلت
وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا
وهو ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها
نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب
به العامة وتصور في انفسهم من ذلك فانهم اذا فارقوا الابدان ولم يكن
لهم معنى جاذب الى الجهة التي هي فوقهم لا كمال فتسعد
تلك السعادة ولا شوق كمال فتشقى تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم
النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد
السماوية من ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع
ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية وتكون الآلة التي يمكنها
شيء من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر
والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس الردية ايضا تشاهد
العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصورة
الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما يشاهد
في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شأنا في بابه من المحسوس على ان الاخروي
اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء
القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة

كما علمت ان المرتسم في النفس الآن انما يبتدي من باطن ويتأدى اليه
او الآن يبتدي من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك
الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود
في خارج وكل ما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج
فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب
السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان واللتان بالقياس
الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال
وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى
ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان بقي فيها من اثر
اعتقادي او خلقي تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة عليين الى ان
ينفسخ

المقالة العاشرة في المبدأ والمعاد بقول مجمل وفي الالهامات
وفي الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي
حال احكام النجوم فالوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كل تال منه
ادون مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملائكة
الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى
نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف
من بعض الى ان يبلغ آخرها ثم بعدها يبتدي وجود المادة القابلة للصور الكائنة

الكائنة

الفاسدة فتلبس اولا صور العناصر ثم تتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول
الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه
المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وافضلها الانسان
وبعده الحيوانات ثم النبات وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل
وحصلت له الاخلاق التي تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة
النبوة وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها ان يسمع
كلام الله ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا
وبينا ان هذا الذي يوحى اليه تتشبح الملائكة له وقد يحدث له في سمعه صوت
يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما
من الناس والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات
من الابتداء الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدي الوجود من
الاجرام ثم تحدث نفوس ثم عقول وانما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك
المبادي والامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة
والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية اما القوى
الارضية فتحدث ما يحدث منها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة
فيها اما الطبيعية واما الارادية والثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية واما
النفسانية واما القوى السماوية فتحدث عنها آثار في هذه الاجرام

التي تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقاء نفسها بحيث لا تسبب فيه للامور الالهية
بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبائع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب
التشكلات الواقعة منها مع القوى الارضية والمناسبات وهذا اما
عن طبائعها النفسانية والوجه الثالث بمشاركة مع الاحوال الارضية
بسبب وجه من الوجوه على الوجه الذي اقول انه قد اتضح لك ان للقوى
تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك
غير عقلي محض وان لها ان تتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية و
ذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الى ضلة
حيث هي اسباب وما تتأدى اليه وانها تنتهي الى الطبيعة وارادية موجبة
ليست ارادة فائتة غير حاتمة ولا جازفة ولا تنتهي الى القسر فان القسرية
اما قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليه ما ينتهي التحليل في القسريات اجمع
ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها اسباب تتوالى فتوجبها
وليس توجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد
والا لزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث
علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات
ويكون موجبة ضرورة لتلك الارادة واما الطبيعة فانها ان كانت في الاصل
اصيل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى امور سماوية

وارضية

ترتيبا
وارضية وقد عرفت جميع هذا ايضا قبل وان لازدحام هذه العلل وتصادمها
مطابقا لما يجري تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوائل بما هي اوائل مؤدية الى
الثواني علمت الثواني فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية
وما فوقها عالمة بالجزئيات اما ما فوقها فعلى نحو كلي واما هي فعلى سبيل
نحو جزئي كالمباشر او المتأدي الى المباشر او الى المشاهد المحسوس
فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب
والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان
التصورات التي لتلك العلل مبادٍ لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت
ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية تكون اقوى من تلك التصورات
مما هو اقدم وما هو في احد القسمين من الثلاثة غير هذا الثالث ولذا كان
الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي
ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تأثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية
وليس هذا بالحقيقة تأثيرا بل التأثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور
السماوية فانها اذا عقلت الاوائل عقلت ذلك الامر واذا
عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك
كان اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية
ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان

يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث بعد تصور السماوي
او يكون الحرارة كما انها تحدث في ابدان الناس من اسباب نفسانية
للناس على ما عرفته فيما سلف اما المثال الثاني فان يكون لحبس المانع عدم
سبب التسخين فقط بل وجود البرد فالتصور السماوي للخير في وجود الضد
المبرود وذلك ايضا يقسر البرد كما يقسر تصورنا الغضب البرد فينا ويسخن
الجسم وهذا القسم حالات لامور طبيعية او الهامات تتصل بالمستدعي او
بغيره او اختلاط من ذلك في قوى واحد منها او جملة مجموعة الى العناية الالهية فقد
والنسبة التضرع الى المستدعي بهذه القوة كنسبة التفكر الى المستدعي البيان
وكل يفيض من فوق وليس يمتنع تصورات السماويات بل الاول الحق
تعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلت انه يليق به ومن عنده يبتدئ كل ما كان
ولكن بالتوسط وعلى ذلك على نسب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات
وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة
على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان في ثبوت حقيقة ذلك منزلة عن الشر
وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته والآية هي وجود جزئياته وهذا الذي معقوله
عند المبادي يجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد هناك شر لا فيه ذكر او
سبب آخر يعاوقه ذلك اولى بالوجود من هذا او وجود ذلك في وجوده نوعا
من الخير واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح فقد

اوجدت

اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته فتأمل حال منافع الاعضاء
في الحيوانات والنبات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة
سبب طبيعي بل مبداه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت العناية فكذلك
فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية
تعلق ذلك واعلم ان اكثر ما يقربه الجمهور ويفزع اليه ويقول به فهو حق وانما
يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد علمنا في هذا
الباب كتاب البر والاثم فليتأمل شرح هذه الامور من هناك وصدق
بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر
ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعاء منا ايضا وفي الصدقة وغير
ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع
هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك
والارادات منا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة
لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير
النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية
واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات
هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله
والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء شيئا

التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنتهي من جهة بسطها
الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث
التي في الارض والسماء جميعا وطبائعها لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل وهذا
المنجم القائل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست مستندة الى
برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية
او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلائل جنس واحد من اسباب الكائنات
وهي التي في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء
ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود
جميعها في كل وقت وان كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عنده
وذلك مما لا يكفي ان نعلم انه وجد او لم يوجد وذلك لانه لا يكفيك ان تعلم
ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان تعلم انها سخنت ما لم تعلم انها حصلت
واي طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث وبدع في الفلك ولو
امكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال
الى المغيبات فان الامور المغيبة التي في طريق الحدوث انما تتم بمخالطات
بين الامور السماوية والتي نسلم انا جعلنا بالكل بعدها وبين الامور الارضية
المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعيها واراديها وليست تتم بالسماويات
وحدها فما لم يحط بجميع الحاضر من الامرين وموجب كل واحد منهما خصوصا ما كان

متعلقا بالمغيب لم يتمكن من الانتقال الى المغيب فليس لنا اذن اعتماد على
اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية صادقة

فصل في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي عم الى الله تعالى والمعاد

اليه ونقول الآن انه من المعلوم ان الانسان يفارق سائر الحيوانات
بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك
يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لابد من ان يكون الانسان مكفيا
بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون هذا مثلا يبقل لـ
ذاك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للآخر والآخر يتخذ الابرة لهذا حتى اذا
اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات فمن
كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه
الاقتصار على اجتماع فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس عادم
لكمالات الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين
فاذا كان هذا ظاهرا فلابد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة
الا بمعاملة كما لابد في ذلك من سائر الاسباب التي تكون له ولابد في المعاملة من
سنة وعدل ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل ولابد من ان يكون هذا
بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولابد من ان يكون هذا انسانا
ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون فيرى كل منهم ما له عدلا وما

عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الانسان ويتحصل وجوده اشد
من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من
القدمين واشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر ما لها انها
تنفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن ويعدل ممكن كما سلف منا
ذكره فلا يجوز ان تكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي
هي اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا ان
يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد
بل كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود فواجب اذن
ان يوجد نبي وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست
لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات
التي اخبرنا بها فهذا الانسان اذا وجد يجب ان يسن للناس في امورهم سننا
بامر الله واذنه ووحيه وانزاله الروح المقدس عليه فيكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه
اياهم ان لهم صانعا قادرا واحدا وانه عالم بالسر والعلانية وان من حقه ان يطاع امره
فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد المسعد
ولمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة
بالسمع والطاعة ولا ينبغي ان يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد
حق لا شبيه له فاما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه

في مكان ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فقد
عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا مخلص عنه الا
لمن كان المعان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر كونه فانهم لا يمكنهم ان
يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن القليل منهم ان يتصوروا حقيقة
هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود ويقعوا في تنازع و
ينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما
اوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق فكثرت فيهم الشكوك
والشبه وصعب الامر على اللسان في ضبطهم فما كل بميسر له في الحكمة الالهية
ولا يصح بحال ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل يجب ان لا يرخص
في تعريض شيء من ذلك بل يجب ان يعرفهم جلالة الله وعظمته برموز وامثلة من
الاشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة ويلقي اليهم مع هذا هذا القدر اعني انه لا
نظير له ولا شريك ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه
يتصورون كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا
يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرا مجملا وهو ان ذلك
شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم
ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يؤخذ معلوم
الله على وجهه على ما علمت ولا بأس ان يشتمل خطابه على رموز واشارات

يستنبط من المستعدين بالجبلة فنظر الى البحث الحكمي فصل في العبادات
ومنفعتها في الدنيا والآخرة ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود
مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الامزجة
فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح
الانسانية تدبيرا ولا شك ان الفائدة في ذلك ان يستمر الناس على
معرفتهم بالصانع والمعاد ويحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض
القرن الذي يلي النبي فيجب ان يكون على الناس افعال واعمال يسن
تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي يفوت مطل محاسبا للمقتضي
فيعود به التذكر من راس قبل ان ينفسخ ويجب ان تكون هذه
الافعال مقرونة بما يذكر الله والمعاد لا محالة والا فلا فائدة فيها والتذكر لا يكون
الا بالفاظ تقال او نيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال
تقرب الى الله ويستوجب بها الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال بالحقيقة
على هذه الصفة وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة
يجب ان يكون منبهات والمنبهات اما حركات واما اعدام حركات
تفضي الى حركات واما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام الحركات فمثل
الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه
على انه على جملة من الامر ليس بهزل فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك انه القربة

الى الله

الى الله ويجب ان يخلط بهذه الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها
والمنافع الدنيوية للناس ايضا ان يفعل ذلك وذلك مثل الجهاد والحج
على انه يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع للعبادة لله وانها
خاصة لله تعالى ويعين افعالا مما لا بد منها للناس مع انها في ذات الله
مثل القرابين فانها مما يعين في هذا الباب معونة شديدة والموضع الذي
منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان فيه ماوى الشارع ومسكنه فانه
يذكره ايضا وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله والملائكة والماوى
الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة كافة فبالحرى ان يفرض
اليه مهاجرة وسفر ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه
هو ما يفرض متوليها انه مخاطب لله ومناج اياه وصائر اليه وماثل بين
يديه وهذه هي الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد
بها للصلوة ما جرت العادة بمواخذة الانسان نفسه به عند لقاء الملك
الانساني من الطهارة والتنظيف وان يسن في الطهارة والتنظيف
سننا بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بمواخذة الانسان
نفسه به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف
وترك الالتفات والاضطراب كذلك يسن له في كل وقت من اوقات
العبادة تطيعه آدابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها العامة في

رسوخ ذكر الله والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب
ذلك وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض
قرن او قرنين وينفعهم ايضا في المعاد منفعة عظيمة فيما يزكو به انفسهم على ما علمت
واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم في المعاد فقد قررنا حال المعاد
الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه النفس
تبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة
وهذا التنزيه يحصل باخلاق وملكات والاخلاق والملكات تكتسب بافعال
من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها المعدن
الذي لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية
ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هي
الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادتها من الاستراحة
والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض الا
في اكتساب اغراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس المتحملة لتلك
الحركات ذكر الله والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لها بذلك
هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا
ينفعل عنه فاذا مرت عليها افعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تاثيرها
لو كان مخلدة اليه منقادة له من كل وجه ولذلك قال القائل الحق ان الحسنات

يذهبن

يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة التفات
الى جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة
بعد المفارقة البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من
عند الله وكان مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل ان يتذكر الله ويعرض
عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها
من يعلم ان النبي من عند الله وبارسال من الله وواجب في الحكمة الالهية
ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب من عند الله ان يسنه وان
ما يسنه من عند الله فالنبي فرض عليه من عند الله ان يفرض عباداته ويكون
الفائدة في العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التي هي
اسباب وجودهم وبما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا
الانسان هو الذي يدبر احوال الناس على ما تنتظم به اسباب معايشهم
ومصالح معادهم وهو انسان يتميز عن سائر الناس بتالهه فصل
في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك
يجب ان يكون القصد الاول للسان في وضع السنن وترتيب المدينة على
اجزاء ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته
رؤساء يلونه ويترتب تحتهم رؤساء يلونهم الى ان ينتهي منهم الى افناء الناس فلا يكون
في المدينة معطل ليس له مقام محدود بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة وان

له والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى ان يكون له من غير حظ
لا بد منه للانسان ويكون جهته معفاة ليس يلزمها كلفة فان كان لا بد
ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض فان كان السبب
في ذلك مرضا او آفة افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم
ويجب ان يكون في المدينة وجه مال مشترك بعضه من حقوق تفرض على
الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة وبعضه
يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنائم ويكون ذلك عدة لمصالح
مشتركة وازاحة لعلة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ونفقة على الذين
حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات ومن الناس من راى قتل الميؤوس
من صلاحهم وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف بالمدينة فان كان لامثال هولاء
من قرابة يرجع الى فضل استظهار عن قوته فرض عليه كفايته والغرامات
كلها ليس على صاحب جناية بل يجب ان يلزم بعضها على اوليائه وذويه
الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه ويكون ما يلزم من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة
للمطالبة ويكون ذلك في جنايات تقع خطأ فلا يجوز اهمال امر ما يقع
خطأ وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات التي
يقع فيها انتقالات الاملاك او المنافع من غير مصلحة يكون بازائها وذلك
مثل القمار فان القامر ياخذ من غير ان يعطي منفعة البتة بل يجب ان يكون

الاخذ

اخذا من صناعة يعطي بها فائدة يكون عوضا اما عوضا هو جوهر او عوض هو
منفعة او عوض ذكر جميل او غير ذلك مما هو معدود في الخيرات البشرية
وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تدعو الى اضداد المصالح و
المنافع مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا
التي يغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة مثل الربا
فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله وان كان بازائه منفعة ويحرم ايضا
الافعال التي ان وقع فيها ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر المدينة مثل الزنا
واللواطة التي تدعو الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزويج ثم
اول ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المودي الى التناسل وان يدعو اليه
ويحرض عليه فان به بقاء الانواع التي بقاؤها دليل وجود الله وان يدبر في
ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك
خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال لان المال لا بد منه في المعيشة
والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب واصح
الاصول من هذه الثلاثة الموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل على
مذهب كالطبيعي وقد يقع في ذلك اعني خفاء المناكحات ايضا خلل في وجوه
اخرى مثل وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة بعض لبعض وغير ذلك
مما اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان يوكد الامر ايضا في ثبوت هذه الوصلة

حتى لا يقع في كل خفة فرقة فيودي ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد والوالدين
والى تجدد احتياج كل انسان الى التزاوج وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة
ولان اكثر اسباب المصلحة المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا تحصل
الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة وهذا التاكيد يحصل من جهة
المراة بان لا يكون في يدها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة واهية
العقل مبادرة الى مطاوعة الهوى والغضب ويجب ان يكون الى الفرقة
سبيل ما وان لا يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التوصل الى الفرقة
بالكلية يقتضي وجوها من الضرر والخلل منها ان من الطبائع ما لا يالف بعض
الطبائع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر والنبو وتنغصت المعايش ومنها
ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولا حسن المذاهب في العشرة او بغيضة
تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعية الى الرغبة في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما ادى
ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل
فاذا بدلا بزوجين آخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكن
ان يكون مشددا فيه فاما الانقص المتزوجين عقلا والاكثر اختلافا واختلاطا
وتلونا فلا يجعل من يده في ذلك شيء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة
من الزوج الآخر فرقوا واما من جهة الرجل فان يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليها
الا بعد التثبت وعن تحقق انه الاصلح له من كل وجه ومع ذلك فالاحسن

استصوابه

ان

ان يقول ان الوحدة والكثرة بذاتيهما فانه ليس يجب ان يكون
الضد يبطل الضد كيف كان بل ان يكون ان الضد يبطل الضد بان
يحل في موضوعه فالوحدة ايضا من شانها ان تبطل الكثرة بان تحل
الموضوع الذي للكثرة على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة
والكثرة فنقول في جواب هذا الاشكال ان الكثرة كما انها انما
تحصل بالوحدة فكذلك الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة
البتة لذاتها بطلانا اوليا بل يعرض لوحداتها اولا ان تبطل ثم يعرض
لها ان تبطل مع بطلان وحداتها فيكون الوحدة اذا ابطلت الكثرة
فليست بالقصد الاول تبطلها بل انما تبطل اولا الوحدات التي للكثرة
عن حالها بالفعل الى ان تصير بالقوة فيلزم ان لا يكون الكثرة
فاذن الوحدة انما تبطل اولا الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة
كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان
تلك الوحدات يعرض لها بسبب مبطل بان يحدث عنه هذه الوحدة
وذلك بطلان سطوحي فان كان لاجل هذه المعاقبة التي على الموضوع
يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يكون الوحدة ضد
الوحدة وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال الحرارة للبرودة
لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى ابطلتها عما بين نفسها

موضوع الوحدة الاخرى بل الاحرى ان يظن انه جزء موضوعه والاكثر
فليت شعري يبطل عن هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفي في شرط
المتضادين ان يكون الموضوع واحدا بعينه قابلا فيه بل يجب ان
يكون مع هذا التضاد الطبايع متنافية متباعدة ليس من شان
احدهما ان يتقوم بالآخر للخلاف الذاتي فيهما وان يكون تنافيهما
اوليا وايضا فلقايل ان يقول انه ليس موضوع الوحدة والكثرة
واحدا فان من شرط المتضادين ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع
واحد وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع بالعدد بل موضوع
واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الكثرة والوحدة واحدا بالعدد
ثم عليك ان تعلم مما سلف لك حقيقة هذا وما فيه وعليه ولم
يتضح وان التقابل الذي بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد
فينظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم فنقول انه يلزم اول
ذلك ان يكون منهما عدم شيء من شانه ان يكون للموضوع
او لنوعه او لجنسه على ما قد مضى لك من امر العدم ولنا ان نجعل وجها
نجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه بنوعه ان يتكثر وان نجعل
وجها آخر نجعل به الكثرة عدم الوحدة في اشياء في طبيعتها ان تتوحد
لكن الحق لا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما عدم ملكة بالقياس الى
الآخر

واحدا م

العدم

الآخر بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو
ان لا يكون ذلك الشيء الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته
فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل بعد ما الملكة واما القدماء فقوم
جعلوا هذا التقابل بين العدم والملكة وجعلوه هي المضادة الاولى
ورتبوا تحت الملكة الصورة والخير الفرد والواحد والنهاية واليمين والنور
والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر ومن حيز العدم مقابلات
هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة و
المتحرك والمنحني والمستطيل والظن والانثى والماكن فقد يصعب
علينا ان نجعل الملكة هي الوحدة ونجعل الكثرة هي العدم اما اولا فانا
نأخذ الوحدة بعدم الانقسام او عدم الجزء بالفعل ونأخذ الانقسام
و ... في حد الكثرة وقد ذكرنا ما في هذا واما ثانيا فان الوحدة موجودة في الكثرة م
مقومة لها وكيف تكون الملكة موجودة في العدم تتألف منها
يجتمع وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة
من اعدامها فليس يجوز ان نجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة
فاذا لا يجوز فليس يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما هي المقابلة التي بحسب
فان ما كان منها ذلك في الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا ...
وما كان منه في الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس التقابل

حتى يكون العدم م

واذا لا يجوز هذا لا يجوز ...

فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة العدم ويعرض في ذلك
من نحو ما يعرض فيما قلنا عليه انه هل التقابل بينهما تقابل المضاف
فنقول ليس يمكن ان يقال ان بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما
تقابل التضايف وذلك لان الكثرة ليس انما تعقل ماهيتها
بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لان هناك وحدة
وان كان انما هي كثرة بسبب الوحدة وقد علمت في كتب
المنطق الفرق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا يعقل ماهيته الا
بالقياس الى شيء بل انما تحتاج الكثرة الى ان يفهم لها انها من
الوحدة لانها معلولة للوحدة في ذاتها ومعنى انها معلولة غير معنى انها
كثرة والاضافة لها انما هي من حيث انها معلولة والمعلولية لازمة
للكثرة لا نفس الكثرة ثم لو كانت من المضاف لكان كل واحد منهما
بالقياس الى الوحدة لكان حق ان تصير الوحدة من حيث انها
وحدة بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المضافين وكانا
يتكافآن في الوجود من حيث هذه وحدة وتلك كثرة وليس الامر
كذلك واذ قد بان لك جميع هذا فبالحري ان نجزم ان لا تقابل
بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل ومن حيث هو مكيل وليس كون
الشيء وحدة وكونه مكيالا للاشياء واحدا بل بينهما فرق والوحدة

لاجل ان

ان الوحدة من ... م

... مكيال التقابل الكثرة من حيث ...

يعرض لها ان يكون مكيالا لا كما انها يعرض لها ان تكون علة للاشياء
يعرض لها بسبب الوحدة التي توجد لها ان يكون مكيالا لكل واحد
كل شيء ومكياله من جنسه فالواحد في الاطوال طول وفي
العروض عرض وفي المجسمات مجسم وفي الازمنة زمان وفي الحركات
حركة وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ لفظ وفي الحروف حرف
وقد يجتهد ان يجعل الواحد في كل شيء اصغر ما يمكن ليكون التفاوت
فيه اقل ما يمكن فبعض الاشياء يكون واحدا مفروضا بالطبع مثل
جوزة وبطيخة وفي بعضها يفرض فيه واحد بالوضع فما زاد على
ذلك الواحد اخذ اكثر من الواحد وما نقص منه لم يؤخذ واحدا بل
جعل الواحد هذا المفروض بتمامه ونجعل هذا الواحد ايضا من
اصغر الاشياء في ذلك الجنس فالواحد مثلا من الاطوال شبر
وفي العروض مثلا شبر في شبر وفي المجسمات مثلا شبر في
شبر في شبر وفي الحركات حركة معتدة معلومة ولا يوجد حركة
بهذه الصفة عامة لجميع الا الحركات المتقدرة بالطبيعة وخصوصا
التي لا تختلف بل تجد متفقة متشابهة واحدة في كل تقدير وخصوصا
التي هي اقل مقدار حركة فالاقل مقدار حركة هو الاقل زمانا وهذا
هو الحركة الفلكية السريعة ضبط مقدارها لان الدور لا يزاد

في الاطوال الواحد طول وفي العروض عرض وفي المجسمات مجسم

حتى يبقى

عليها ولا ينقص المعلوم صغر مقدار ما يسرعة العود ليس مما ينتظر
تجدده الى كل حين بل كل يوم وليلة تجدد دورة قريبة الى الوجود
والتحديد والى التجزئة ايضا بحركة الساعات فيكون حركة ساعة
واحدة مثلا هي مكيال الحركات وكذلك زمانها مكيال الازمنة
وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة الا ان
ذلك غير مستعمل في غير واقع موقع الغرض الاول واما في
الاثقال فتفرض ايضا ثقل درهم ودينار واحد ايضا وفي ابعاد
الموسيقى الارخاء التي هي ربع طنيني وما يجري مجريها من الابعاد
الصغار ومن الاصوات الحرف المصوت المقصور او الحرف
الساكن او مقطع مقصور وليس يجب ان يكون كل واحد
من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة بل قد يقع بالفرض ويمكن
ان يفرض الواحد من كل باب ما هو ازيد وانقص مما فرض و
مع هذا فليس يجب اذا كان في هذه الاشياء واحد مفروض
ان يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس فانه يجوز ان يكون
الآخر مباينا لا يكال به او لا فهاهنا خط مباين لخط وسطح مباين
لسطح وجسم مباين لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم
مباين جسما وسطحا وخطا فكذلك الحركة قد تباين الحركة واذا كان

لكل ما يكال به

فالزمان

فالزمان والثقل ايضا ويجوز ان يكون الخط الذي يباين من ذلك مباين غير
ذلك وقد علمت جميع هذا في صناعة التعاليم فاذا كان كذلك فيكون
اذن الوحدات التي يفرض لكل جنس من هذه كثيرة يكاد ان لا يتناهى
واذا كان هناك واحد يصلح لكيل شيء فيكون اشياء يكاد ان لا
يتناهى لا يكال به ولما كان المكيال يعرف به الكيل عد العلم والحس
كالمكاييل للاشياء فانها يعلم بها فقال بعضهم ان الانسان يكيل
كل شيء لان له الحس والعلم بهما يدرك كل شيء وما يجري ان يكون
العلم والحس يكيلان بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا لـ
لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيال بحسبان مقصور الحال في
مقابلة الوحدة والكثرة وقد يستشكل من حال الاعظم والاصغر انهما
كيف يتقابلان وكيف يقابلان المساواة فان المساوي يقابل
كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوي والاعظم الا متحيزين
وكذلك المساوي والاصغر اما الاعظم والاصغر فانهما ان يقابلا من
المضاف فكان هذا اعظم بالقياس الى ما هو اصغر فليس المساوي مقابلا
لاحدهما بل لما هو مساو له ويظن انه ليس يجب حيث كان اعظم
واصغر ان يكون بينهما مساو موجود فان هذا قد علمته في موضع آخر
فاذا كان الامر على هذا فبالحري ان يكون المساوي ليست مقابلة الاولى

لان يكال بها

بالمكيل كذا

فيما من شانه ان يكون فيه المساواة ليس عدمه

والاعظم والاصغر بل غير المساوي وعدم وجوده في النقطة والوحدة
والعقل والعقل او اشياء لا تقدير لها بل في اشياء لها تقدير وكمية
فالمساوي انما يقابل عدمه وهو اللامساواة ولكن اللامساواة
يلزم هذين اي الاعظم والاصغر كالجنس لست اعني انه جنس
بل معنى يلزم كل واحد منهما فان واحد منهما هو عظيم والعظيم معنى وجودي
يلزمه في العدم الآخر صغير والصغيرة من تلك الحيثية كذلك
في ان الكيفيات اعراض فنتكلم الان في الكيفيات اما الكيفيات
المحسوسة والجسمانية فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا ايضا
في وجودها في مواضع ونقضنا مشاغبات من يتمارى في ذلك
لكنه انما يقع الشك في امرها اهي اعراض او ليست باعراض
فان من الناس من يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام ويسري
فيها واللون بذاته جوهر والحرارة كذلك وكل واحد من هذه الاخر
فهي عنده بهذه المنزلة وليس يعتقد ان هذه الاشياء توجد
تارة وتعدم تارة والشيء المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه
ليس يعدم ذلك بل يأخذ يفترق قليلا مثل الماء الذي يبتل به
الثوب فانه بعد سيالة لا يوجد هناك ما لم يكون الثوب موجودا
بحاله ولا يصير الماء بذلك عرضا بل الماء جوهر له ان يفارق جوهرا آخر

بل يرسم العدم والاخر

آخر

قليلا

فاذا

فاذا فرضناها فارقت مفارقة لا يحس فيها الاجزاء المفارقة منه لانها فارقت
وهي اصغر مما يدركه الحس بمفارقة متفرقة ويقول بعضهم انها قد يمكن
وبالحري ان نبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر
اما ان يكون جواهر هي اجسام او يكون جواهر ليست باجسام فان كانت
هذه جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يمكن ان يؤلف منها جسم
ذو ابعاد اذ لا تجزى في ابعاد جسمانية فليس بالممكن ان يؤلف منه
جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجوده بالمقارنة للاجسام ووجوده
فيها فاول ذلك انه يكون لهذه الجواهر وضع وكل جوهر ذي وضع
فانه منقسم قد بين ذلك وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون كل واحد من
هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون فيه او لا
يكون فان لم يمكن يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موصوفة
لذاته ليست فيه كالاجزاء فهي مقارنة والجسم الموصوف بها
مستكمل الجوهرية بنفسه فليست الا اعراضا وانما لها اسم الجوهرية
فقط وان كانت يفارق اجسامها فاما ان يكون مفارقة فينتقل بها
من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام مجرد او يكون لها مفارقة
قوام مجرد فان كانت اذا لم يوجد في جسم لا تقوم فانما يكون ذلك بان
ينتقل الى الآخر يعرف من ذلك ان يكون كل جسم فيه مباينة فقد

وكانت هذه

انتقل بياضه الى جسم ماسه او بقى مجردا الى ان يحصل فى جسم بعيد
وهو غير مقارن جسما فى مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك والا لكون
فقد فرغنا منه فى الطبيعيات وبينا استحالته ويجب من ذلك
ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه ينتقل اليه من حرارته نفسه فيبرد هذا الذى
يسخن ثم هذا النوع من الانتقال لا يبطل عرضيته اذ كثير من الناس جوز
فى الاعراض نفسها هذا الانتقال اعنى الانتقال فى اجزاء الموضوع حيلى
موضوع وانما كان لا يكون عرضا لو صح قوامه لا فى موضوع اما القائم فى
الموضوع اذا نظر فيه هل يصح له ان ينتقل الى موضوع آخر من غير ان يجرد
عنه بهذا الاعتبار ليس يصح فيه الا بعد القوام فى الموضوع ثم هذا
لا يصح البتة لانه لا يخلو اما ان يكون الذى وجد فى موضوع ما يتعلق بذاته
بشخصه بذلك الموضوع الشخصى او لا يتعلق فان كان يتعلق بذاته
بشخصيته بذلك الموضوع الشخصى فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا فى
ذلك الموضوع الشخصى وان كان انما اوجبه فى ذلك الموضوع
سبب من الاسباب ليس ذلك متعلقا له من حيث هو ذلك
الشخص فقد يمكن ان يزال عنه ذلك السبب وسائر الاسباب
حتى لا يحتاج فى قوامه الى ذلك الموضوع وزوال ذلك السبب ليس
يكون سبب احتياجه الى موضوع آخر لان السبب فى ان لا يحتاج

شى الى موضوع ما او الى موضوع آخر هو عدم السبب فى ان كان يحتاج وهو فى
ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود سبب آخر
الا ان يكون مستحيلا زوال ذلك السبب الا لوجود هذا السبب
الآخر لا غير فاذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون
الشى قد فارقته الحاجة الى الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الآخر
لامرين اما الاول فلزوال السبب الاول واما الثانى فلوجود السبب
الثانى لكن جملة هذه الاسباب تكون امورا خارجة عن طباعه ليس
يحتاج اليها فى تحقق ذاته موجودا ذلك اللون مثلا بل انما
يحتاج اليها فى ان يختص بموضوع فكونه لونا وكونه هذا اللون بعينه ان كان
بعينه من الموضوع فليس يحوجه شى الى ان يجعله محتاجا الى الموضوع فان
الغنى بوجوده عن الموضوع لا يعرض له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب
عينه وان كان لا بعينه بل يعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينا
له لانه مقتضى امر متعين بعينه لان المتعين انما يقتضى اى شى اتفق لا
لا مناسبة له بالقوة ما ليس بعينه يخالف الآخر فى حكمه فان قيل
كانت تقتضى الواحد بعينه فيبقى لتقتضى لتعلق به صحة وجوده اولا
فتعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون
اما غنى عن الموضوع واما مفتقر الى موضوع واحد واما انقلاب العين فقد

نفى قد فرغنا من ذكره وعدة يجب ان يخرج منها فان انقلاب العين
ليس نعنى به ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول
شى فى الثانى فانه ان كان هذا فيكون الاول قد عدم والآخر قد
حصل ولا يكون الاول هو الذى انتقل الى الثانى بل انما نعنى بالانقلاب
ان الموصوف بالاول صار موصوفا بالثانى وذلك انه يبقى من
الاول شى فى الآخر فيكون مركبا من مادة وشى منها فان
كان هذا صفة اللونية مثلا فى مسئلتنا فيكون فى اللونية شى يبطل
وشى يبقى فيكون ذلك الذى يبطل هو الذى صار به الشى لونا
بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلامنا فيهما ونرجع
فنقول واما ان كان يجوز له ان يفارق هذه ويقوم مثلا بياضا
او شيئا آخر بذاته فلا يخلو اما ان يكون حينئذ اليه اشارة ويكون
البياض الذى من شانه ان يدرك الا ان يعجز من ادراكه للعظم
او لحشه ويكون على الجملة التى يعرف البياض عليها فان كان
كذلك فيلزم ان يكون خلا موجودا حتى يكون فيه مشارا اليه وليس فى
الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون له فى ذاته مقدار
يكون الا القليل منه محسوسا ولانا لا نتخيل بياضا ولا وضع له ولا
مقدار نفصلا عن ان نراه واذا كان له مقدار ووضع وزيادة بينه

البياضية كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا نعنى بالبياض هذه البينة
الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يبقى على الجملة التى كان يعرف
البياض عليها بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا روحانيا
فيكون البياض مثلا له موضوع يعرض له ان يكون فيه البياضية
التى على النحو المعروف ويعرض له ان يصير مرة اخرى صورة اخرى
روحانية فيكون اولا ما نعرفه بياضا قد فسد وزال وصح انه
المفارق العقلى فقد اشرنا فيما سلف الى انه لا يجوز ان
ينتقل مثل هذا الشى مرة اخرى ذا وضع وحيزا للاجسام واما ان
جعل جاعل البياض شيئا فى نفسه ذا مقدار فيكون له وجودان بياض
ووجود انه ذو مقدار فان كان مقداره بالعدد غير مقدار الجسم الذى
هو فيه بالعدد فاذا كان فى الاجسام وسار فيها فيكون قد دخل بعد
فى بعد ولن كان هو الجسم متحيزا فيكون الامر قد عاد الى ان الشى
الذى هو البياض جسم وله بياضية فيكون البياضية موجودة فى
ذلك الجسم الا انها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية بل شى فى ذلك الجسم
اذ عد البياض وجهته ليس جهة الطول العرض العميق بحالاته
بيّنه عن هذا الذى فيكون البياض مقارنا لهذا الشى باعتباره
هذا معنى قولنا الصفة فى الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارقه

ليس جزءا من ذلك الشي هو الطويل العريض فيكون الباقي زايدة
عرضا الا انه لازم فيبقى الكلام في ان من طبيعته ان يفارق ايضا فقد بين
ان الكيفيات التي هي المحسوسات اعراض وهذا بعد الطبيعيات
واما الاستعدادات فامرها اوضح واما التي تتعلق بالنفس فهذا
الا النفس فقد تبين في الطبيعيات انها تتقوم في اجسام وذلك حين
تكلمنا في احوال النفس في العلم والعلم عرض واما العلم ففيه
شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر
لذاته جوهر فماهيته لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت
الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية
الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة
موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان يكون موجودة
في الاعيان لا في اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر وجوده في
الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في
العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان

وجوده

وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان
قيل يراد بالاعيان التي اذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه افاعيله
واحكامه والحركة كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل
حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة ما هي
يصير ماهيتها محركة للعقل لانه لا معنى لكونها ماهيتها على هذه الصورة
هو انها ماهية يكون في الاعيان كمالا ما بالقوة واذا عقلت فان
هذه الماهية يكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ماهية يكون في
الاعيان كمال ما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها
في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما ماهية توجد في
الاعيان كمالا ما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية يكون كمالا ما بالقوة
في الاين مثلا لكل شي توجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك
لكانت الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المغناطيس
حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا لجسمه كف الانسان
ولم يجذبه ووجد مقارنا لجسمه حديدا فجذبه فوجب ان تكون
تختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل واحد منهما بصفة
واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فاذا كان في الكف
ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بهذه الصفة
بالفعل

كذلك حال ماهيات الاشيا في العقل والحركة ايضا بهذه الصفة ليست
في العقل في موضوع فقد جاز ان يكون في العقل ليست ماهية ما في الاعيان
ليست في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر ماهيته لا تكون في موضوع
اصلا فقد صيرتم هذه المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا تكون
في موضوع في الاعيان اصلا فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة
تكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان تكون
ماهية شي توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى تكون في الاعيان
يحتاج الى موضوع ما وفي الاعيان لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان تكون
معقول تلك الماهيات يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس
لا كجزء ولقائل ان يقول فرتبة العقل الفعال والجواهر المفارقة ايضا كذا
يكون حالها حتى يكون المعقول منها عرضا لكن المعقول منها اي انها لا
لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها بذاتها
معقولة هو انها تعقل ذاتها ان لم تعقل غيرها وايضا انها مجردة عن المادة
وعلائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج ان يتولاه العقل واما ان الشان
المعقول منها يكون مثل كل شي او مثلها انه ليس يحتاج الى
وجود المعقول منها الا ان يوجد ذاتها في النفس فان ذاتها
لا يصير نفسها صورة لنفس انسان ولو صارت لكانت تلك النفس

ذلك

قد حصل فيها صورة النفس الكل وقد علمت كل شي بالعقل الكلي فصارت
تلك النفس واحدة وبقي النفوس الاخرى ليس لها الشي الذي تعقله
اذ قد شبهت بها نفس ما والذي يقال ان شيئا واحدا بالعدد يكون صورة
لمواد كثيرة لا بان يؤثر فيها بل بان يكون هو بعينه منطبعا في تلك المادة
وفي اخرى وفي اخرى فممنوع غير جائز وقد اشرنا الى الحال
في ذلك عند كلامنا في النفس وستجي من بعد الى الغرض في ابانة
ذلك فاذن تلك الاشيا انما تحصل في العقول البشرية معانيها
حقائقها لا ذواتها فيكون حكمها حكم سائر المعقولات من الجواهر الا
في شي واحد وهو ان تلك يحتاج الى تقشيرات حتى تجرد منها معنى
يعقل وهذه لا يحتاج الى شي غير ان يوجد المعنى كما هو فينطبع بها
النفس وهذا الذي قلناه انما هو نقض حجة الخصم وليس فيها اثبات
ما نذهب اليه فنقول ان هذه المعقولات سيتبين امرها بعد ان
من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان تقوم مفارقا بذاتها
بل يجب ان يكون في عقل او نفس وما كان من الاشيا مفارقة
النفس وهو تلك المفارقات مباينة لها ليس هو علمنا بها بل
ان يتاثر عنها فيكون ما يتاثر عنها هو علمنا بها وكذلك ان كانت صورة
مفارقة وتعليميات مفارقة فانما كان علمنا بها ما يحصل منها ولم يكن لنفسها

توهمنا منبسطا الينا فقد بينا بطلان هذا في مواضع بل الموجود ليست
منها هي الآثار المحاكية لها لا مجردة هي علمنا وذلك اما ان يحصل لنا
في ابداننا او في نفوسنا ولا تبقى لها آثار في النفس لا ذوات تلك الاشياء
ولا امثال لتلك الاشياء قائمة في مواد جزئية او نفسانية فيكون
لا موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به نوعه فهي اعراض في النفس

وقد بينا استحالة حصول ذلك في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا صح

في الكلام في الكيفيات التي في الكمية واثباتها وهذا الفصل
يلحق بالطبيعيات وقد بقي جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى
اثبات وجوده والتنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات التي
في الكميات اما التي في العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك فقد
علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب ولا انها
اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم ولكن الى
بعض المقادير فليس وجودها بين فان الدائرة والخط المنحني والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس
ان يبرهن على وجودها لان سائر الاشياء انما يبين له الوضع بوجود الدائرة
وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك المربع
وكذلك سائر الاشكال واما الكرة فانما يصح وجودها على طريقة المهندسين
اذا ادار دائرة في دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة اذا حرك دائرة
والاسطوانة اذا

ولم

حركة لزم فيها مركز اخطا مستقيما طرفه في مركز اخطا مستقيما طرفه مركزا
في اول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلثا
قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا بطرف ذلك الضلع مركز
الدائرة مديرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة ثم الدائرة مما
ينكر وجوده جميع من يرى ان تاليف الاجسام من اجزاء لا تتجزى
فيجب ان نبين وجود الدائرة ثم عرضيتها فيظهر لنا تعلقها بالمقادير
التي هي اعراض فنقول اما على مذهب من يركب المقادير من اجزاء
لا تتجزى فيمكن ان يثبت ايضا عليه وجود الدائرة من اصوله لم
ينتقض بوجود الدائرة جزء الذي لا يتجزى وذلك لانه اذا فرضت
دائرة على النحو المحسوس وكانت على ما يقولون غير دائرة في الحقيقة
بل كان المحيط مضرسا وكذلك اذا فرض فيها جزء على انه المركز ولم
يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة فقد يكون عندهم مركزا في الحس ويحصل
المفروض مركزا في الحس طرف خط مؤلف من اجزاء لا تتجزى
مستقيم فان ذلك يصح الوجود مع فرض ما لا يتجزى فان طوبق بطرفه
الآخر جزء من الذي عند المحيط ثم ازيل وصغر واخذ الجزء الذي يلي الجزء
من المحيط الذي اعتبرناه وطابقناه بالخط او لا فطوبق به راس الخط
المستقيم مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز فان طابق المركز فذلك

وطابقناه

المفروض وان زاد او نقص فيمكن ان يتم ذلك بالاجزاء حتى يكون خطا بحيث
يجب ان يزيد لانه ان زاد ازيل وان نقص تمم او نقص بازائه وهذا ما لا
فهو مستقيم لا محالة وفرض غير مستقيم فانا نفعل ذلك بجزء جزء حتى
الدائرة ثم ان كان في سطحها تضريس ايضا من اجزاء فان كانت
موضوعة في فرج ادخلت تلك الاجزاء الفرج ليسد بها الخلل
من السطح كلها فان كانت لا تدخل الفرج فالفرج اقل منها في القدر
فهي اذن مستقيمة اذا الذي يملأ الفرج اقل حجما منه وما هو كذلك فهو في
نفسه منقسم وان لم يكن تفضل وان لم يكن موضوعة في فرج ازيلت
عن وجه السطح من غير حاجة اليها فان قال قائل انه اذا طوبق بين
الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس يمكننا التطبيق لا بمماسة ولا بموازاة
مع المركزي والذي يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول لو ازيلت
او اعدمت هذه الاجزاء كلها وبقي الذي في المركز والمحيط الى كان بينهما
استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فان لم يجوزوا ذلك فقد خرجوا
عن البين بنفسه وان وقعوا انفسهم في شغل آخر وهو انه يمكن ان يفرض
مواضع مخصوصة فيما بين هذه الاستقامة في الملأ الذي بينهم حتى يكون
بين جزءين في الملأ استقامة وبين جزءين آخرين لا يكون وهذا
شطط من يتكلفه ويجوز القول به فلا يضير فانه مع عقله من يجنن
ضمير ك

فضله

فان

فان البديهة بالضرورة تشهد ان بين كل جزءين يتفق موازاة لا محالة
خلاء او ملأ اقصر الملأ او اقصر بعد في الملأ وان قالوا ان
ذلك يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء موجودة فلا يكون
بينها هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي طرفيها طرفا مستقيم فهذا
ابعد من ذلك فيكون كأن تلك الاجزاء ان وجدت تغير
حكم المحاذاة عن حكمه لو كانت معدومة وجميع هذا محال يشهد
على البديهة ببطلانه ولا الوهم الذي هو القانون في الامور المحسوسة
وما يتعلق بها كما علمت مقصورا على ان الاجزاء التي لا تتجزى
لا تتألف منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هذا على
قانون القائلين بها واذا صحت الدائرة صحت الاشكال
الهندسية فبطل الجزء ويعلم ذلك من ان كل خط يقسم بقسمين
متساويين وان قطر [illegible] لا يشارك ضلعه وما اشبه ذلك فالخط
المؤلف من الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين وكل خط مؤلف من
اجزاء لا تتجزى يشارك كل خط وهذا خلاف ما برهن عليه بعد
وضع الدائرة وكذلك اشياء اخرى غير هذا واما اثبات الدائرة
على اصل المذهب الحق فيجب ان نتكلم فيه واما الاستقامة و
وجود محاذاة بين طرفي خط ذا الرسم المتوك لم يكن عايدا فان

الفرد الا فرد

كان حافظا اعادة فذلك امر لا يمكن وهذه فنقول قد بين في الطبيعيات
من وجه وجود الدائرة وذلك لانه تبين ان جسما بسيطا ما
وتبين ان كل جسم بسيط فله شكل طبيعي فتبين ان شكله الطبيعي
هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه ولا شي من الاشكال الغير المستديرة
كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدائرة فقد صح
وجود الدائرة وايضا يمكن ان نصحح ذلك فنقول من البين انه اذا
كان خط او سطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يعرض لسطح آخر
او خط آخر ان يكون وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية
ثم من البين انه يمكننا ان ننقل هذا الجسم او هذا الخط نقلا كيف
شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الآخر او موضوعا في وضع كان
يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا في موضعه او موازيا
ويمكن للجسم الواحد نفسه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع آخر
يقاطعه والكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت
استقامته ولم يكن استدارة لم يكن هذا البتة لانه ان كانت
الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة في الطول ثم راجعة الى
الرجوعات كانت او ذاهبة في السمك الجهة كيف كانت
او ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كانت تحفظ

كانه

النقطة

النقطة التي تعرض على واسطة السطح او الخط في تحركها خطا مستقيما فانه لا
يلتقي البتة ذلك الجسم بل يقاطعه كيف كان وان يمكنك
ان تعرض كل واحد من الاقسام بالنقل وتعيينه بل يجب احد
الامرين تتفق حركة على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين ثابتا
من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والآخر ينتقل وذلك على
الدور او كلاهما ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ في
الآخر اسرع فيكون الطرفان او المتحرك وحده على كل حال يفعل حركة
دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان يضعف الى التمام ومنها يصلح
الاصول الصحيحة فاما ان قال احد بالتفكيك فالطريقة الاولى تخاصمه
وايضا فلنفرض جسما ثقيلا وليكن احد طرفيه اثقل من الآخر وليكن قائما
على سطح مماس بطرفه الاخف حتى يقوم قائما عليه وليكن
تعلم ان قيامه اذا عدل ميلا الى الجهات عما يستقيم وانه اذا مال الى
جهة فزال الدائم حتى سقط فيحدث دائرة لا محالة او نحن انما كيف نكون
فلنفرض نقطة في الرأس المماس للسطح وهي ايضا يلحقها نقطة من السطح
فحج لا يخ اما ان تثبت النقطة في موضعها فيكون كل نقطة تعرضها في
رأس ذلك الطرف الجسم قد فعل دائرة واما ان يكون مع حركة هذا
الطرف الى اسفل تحرك الطرف الآخر الى فوق فيكون قد فعل كل واحد

من الطرفين قوسا دائرة ومركزها النقطة المتوسطة من الخط بين الطرفين
الهابط واما ان تتحرك النقطة منجرة على طول السطح بفعل الطرف
الآخر فقط او خطا منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على المحاذاة
فلا يمكن ان تجر النقطة على السطح لان تلك الحركة اما ان تكون بالقسر
او بالطبع وليست بالقسر ولا بالطبع لان ذلك القسر لا يتصور
الا من الاجزاء التي هي اثقل وذلك ليست تدفعها الى تلك الجهة
بل ان دفعتها على خط الاتصال دفعتها على خلاف حركتها وتطلبها
فيمكن ان ينزل من الجهة العالية منها اذ هي اثقل لطلب مركزا ابعد
المتوسط ابطأ وهناك اتصال يمنع ميلا ان ينعطف فيسقط الجانب
الا ان يسيل السائل حتى يجد حيث يكون في الجسم منقسما الا عرض جزء
يميل الى فوق قسرا وجزء يميل الى اسفل طبعا وبينهما حد هو مركز حركتين
وقد خرج منه خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فتبين انه ان لزم عن انقلاب
الجسم زوال طرفه الى فوق وان لم يزل عنه فوجود الدائرة صحيح
واذا ثبتت الدائرة ثبت المنحنى لانه اذا ثبتت الدائرة ثبتت
المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز دوران احد ضلعي القائمة
على الزاوية فان فصل مخروط بسطح محاذ صح قطع مخروط مستحيل
هذا المضاف واما القول في المضاف وبيان انه كيف

ان

ان يحقق ماهية المضاف في الاضافة وجودها فالذي قد بيناه في المنطق
كاف لمن فهمه واما انه اذا فرض للاضافة وجود كان عرضا فذلك
امر لا شك فيه اذ كان امرا لا يعقل بذاته انما يعقل ابدا لشي ولاجل
شي فانه لا اضافة الا وهي عارضة اول عروضها للجوهر مثل الاب
والابن والمالك فمنه ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق لا المختلف
كالضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي في الموازنة
والموازي والمطابق والمماس والمماس ومن المختلف ما اختلافه
محدود محقق كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني
على محقق كالكثير الاضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس محقق بوجه
مثل الزائد والناقص والبعض في الجملة وكذلك اذا وقع مضاف في
مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو بالقياس الى ازيد منه ليس
الى ناقص ومن المضاف ما في الكيف فمنه متفق كالمثل بهذه ومنه
مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف في الاوزان والحاد
والثقيل في الاصوات وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة وفي الاين
كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتأخر وعلى هذه الصفة يمكن
ان يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة
والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة

والمطابق م
زايد م

فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما تعلم واما في القوة مثل الغالب
والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب
والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة
فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي
هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا الانبساط
تقديره وتحديده ولكن المضافات قد تحصر من جهة وقد يكون المضافان
مشتبهين لا يحتاجان الى شيء آخر من الاشياء التي لها استقرار
المضاف حتى يعرض لاجله لها اضافة مثل المتيامن والمتياسر
فليس في المتيامن كيفية او امر من الامور مستقر صار به مضافا
بل المتيامن الاحق التيامن وربما كان في كل واحد من الامرين شيء حاصل
حتى يصير به متناسبا الى الآخر مثل العاشق والمعشوق فان في
العاشق هيئة ادراكية هي مبدأ الاضافة وفي المعشوق هيئة مدركة هي التي
جعلته معشوقا له او ربما كان هذا الشيء في احد الطرفين دون الآخر
مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا
الى الآخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر انما صار مضافا لانه قد حصل في
ذلك الآخر شيء هو العلم والذي بقي لنا ههنا من امر المضاف ان نعرف
ان الاضافة معنى واحد بالعدد والموضوع موجود في شيئين وله

اعتباران

اعتباران كما ظنه بعض الناس بل الكثر هم او لكل واحد من المضافين
خاصية في اضافته فنقول ان كل واحد من المضافين فان له معنى في
نفسه بالقياس الى الآخر ليس هو المعنى الذي للآخر في نفسه بالقياس
اليه وهذا بين في الامور المختلفة الاضافة كالاب فان اضافته الابوة
وهي وصف موجود في الاب وحده ولكن انما هو للاب بالقياس
الى الآخر ليس هو كونه في الآخر فان الابوة ليست في الابن والا لكانت
وصفا لشيئين لا يسمى الاسم بل الابوة في الاب وكذلك اضافة
الابن بالقياس الى الاب وليس بينهما شيء واحد البتة هو في كليهما ليس هو
الابوة او البنوة واما حالة موضوعة للابوة والبنوة فليس لنا فيها
ولا لها اسم فان كان ذلك كون كل واحد منهما بحال بالقياس
الى الآخر فهذا ككون كل واحد من القريب والشبيه ابيض فانه ليس
ان يكون شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الآخر بحيله ولعل ان
الكل واحد بالقياس الى الآخر فهو لذلك الواحد لا للآخر ككونه بالقياس
الى الآخر فان فهمت هذا فيما مثلناه لك فكذلك تعرف الحال
في سائر المضافات التي لا اختلاف فيها وانما يقع الكثر الاشكال
في هذا الموضع فانه لما كان لاحد الاخوين حالة بالقياس الى الآخر
وكان للآخر ايضا حالة بالقياس الى الاول وكانت الحالتان

من نوع واحد حسبتا شخصا واحدا وليس كذلك فان للاول اخوة
الثاني اي له وصف انه اخو الثاني في ذلك الوصف له ولكن بالقياس
الى الثاني وليس ذلك بوصف الثاني بالعدد بل بالنوع
كما لو كان الثاني ابيض والاول ابيض بل الثاني ايضا اخو
هذا الاول لان له حالة في ذاته معقولة بالقياس الى الاول لكن
المناسبة في المتناسبين فان كل واحد منهما مناسب لصاحبه بطل
مناسبة التي لا تكون الا بالقياس الى الآخر اذا كان للآخر مثلها فلا
تظنن البتة ان عرضا واحدا يكون في محلين حتى يحتاج ان تعتذر من
ذلك في حركة العرض اسماء مشككا كما فعله الضعفاء الذين لم
اهتماما من هذا امر فتنا هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان
او امر انما يتصور في العقل ويكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء
اذا عقلت بعد ان تحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت يحدث
لها في العقل امور لم تكن لها من خارج فتصير كلية وجزئية وذاتية
وعرضية ويكون جنسا وفصلا ويكون موضوعا ومحمولا واشياء
من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث
في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود
في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك

وان

وان ذلك في الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات كان يتحرك
تطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات
عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق
الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة
الا امثال هذه الاشياء التي اومأنا اليها وهي تكون للاشياء
وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة
موجودة في الاشياء لوجب من ذلك ان لا تنتهي الاضافات فانه
كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة
لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما فمن حيث الابوة للاب التي عارضة
وهي له والاب معروض لها فهي مضافة وكذلك البنوة فبينهما اذن
علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي
بين الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى
وان تذهب الى غير النهاية وان يكون ايضا من الاضافات ما هي
علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس الى القرون
التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي يحل به الشبهة في الطرفين جميعا
ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي
ماهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث

هيئة ما تلحق بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في
الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود
فان كان للمضاف هيئة اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول
بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس
الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا
المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو
مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات وشيء هو
الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا
الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في
هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع هيئة معقولة بالقياس
الى هذا الموضوع وله وجود آخر مثلا وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا
مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف
لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف
اليه لا باضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة
صارت مضافة لذاته فان نفس هذا الكون مضافا بذاته ليس يحتاج
الى اضافة يصير بها مضافا بل هو لذاته هيئة معقولة بالقياس الى الموضوع
اي هي بحيث اذا عقلت هيئة كانت محتاجة الى ان يحضر في

مقول

مضاف

الذهن

الذهن شيء آخر يعقل هو بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا في
الاعيان فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا لهيئة اخرى تتبعه بل النفس
او الهيئة المخصصة بنوع تلك الاضافة فاذا عقل احتيج الى ان
يعقل مع احضار شيء آخر كما كانت هيئة الابوة من حيث هي ابوة
فذاتها مضافة بذاتها لا باضافة اخرى رابطة وللعقل ان يخترع
امرا بينها كانه هيئة خارجة منها لا يضطر اليه في نفس التصور بل اعتبار
آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يفعلها العقل فان العقل قد يقرن
اشياء باشياء لانواع من الاعتبارات لا للضرورة فاما في نفسها فهي
اضافة لا باضافة لانها هيئة لذاتها تعقل بالقياس الى الغير وههنا
اضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة
اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه من لحوق هذه الاضافة للاضافة
الابوة وذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم فانها لا يكون لاحقة
باضافة اخرى في نفس الامور لحقتها لذاتها وان كان العقل
ربما اخترع هناك اضافة اخرى فاذا عرفت هذا فقد عرفت ان
المضاف في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب
ان يكون المضاف في الوجود الا وهو ما اذا عقل لا يحضر بالصفة
المذكورة ولا يجب ان يكون امر قائم الذات واحدا او اثنين

بنوع ملك الاضافة

يفعلها

الامر هو

يوجب له

شيئين واذا عقل بالقياس الى ما يحدث في العقل فيكون هناك شيء
الاضافة العقلية والاضافة الوجودية [illegible] ولو كان بحيث
كان معقول الهيئة وحدها بالقياس كونه في العقل فان يكون يعقل بالقياس
الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من
حيث هو اضافة ويكون في العقل بعضا ذات مخترعة انما يفعلها العقل
بسبب المناسبة التي للعقل محض فالمضاف اذن موجود في الاعيان
وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافة الى اضافة غير متناهية
وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون له في الوجود اضافة
واما المتقدم والمتأخر في الزمان وما اشبه ذلك فان
المتقدم والمتأخر متضايفان من الوجود اذا عقل ومن المعقول الآخر
ليس ماخوذا عن الوجود الحاضر فاعلم ان الشيء في نفسه ليس متقدما الا
لشيء موجود معه وهذا النوع من المتقدم والمتأخر موجود الطرفين معا في
الذهن فانه اذا احضر في الذهن صورة المتقدم وصورة المتأخر عقلت
النفس هذه المقايسة واقعة بين موجودين فيه اذ كانت المقايسة
بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه
متقدما على الشيء وجد فيكون هذا من المضافات على هذه
السبيل فانما تضايفهما في العقل وحده وليس في الوجود هناك [illegible]

حيث

حيث هذا التقدم والتأخر بل هذا المتقدم والمتأخر بالحقيقة من المضاف
العقلية الا الاشياء التي يفرضها العقل في الاعتبارات التي تحصل
للاشياء اذا قايس بينها العقل واشار اليها

في المتقدم والمتأخر في الحدوث ولا تكلنا على الامور التي
تقع من الوجود والعدم موقع الانواع فبالحري ان نتكلم في الاشياء
التي تقع منها موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدأ اولا بالتي
تكون للوجود ومنها المتقدم والمتأخر فنقول ان المتقدم والمتأخر
وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد ان تجتمع على سبيل التشكيك
في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر
الا وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان
والزمان وكان المتقدم والقبلي في اشياء لها ترتيب كما هو في
المكان فالذي هو اقرب من ابتداء محدود فيكون له ان يلي
ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ
وقد وضع مثله في الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر
ان يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي عن المستقبل كالعلم فنقل
اسم القبل والبعد من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود
وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان

ويكون الذي للمتأخر

بالقياس الى الجمهور ووضع الجمهور مبدأ ثم ان جعل المبدأ المتخلف
وكان الاقرب من المركز اول كان المحيط الاول وقد يكون في اشياء
من الطبع بل اما بصناعة كما في الموسيقى فانك ان اخذت من الحادة
كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقيلة واما بحث و
اتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل
والسابق ايضا في الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمسافة
المحدودة فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك
الاول فانه جعل متقدما فان السابق في الفضل له ما للتالي
والتالي منه هو سابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم
والرئيس متقدما فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس
وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا
ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي
يكون له الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني
والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجوده متقدما على الآخر مثل الواحد
فانه ليس من شرط الوجود الواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط
الوجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد
يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود

بتركيب

بتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى
فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من
نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول
وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان
على تجويز من ان يكون ذلك الاول معه وبعد لزم وجوده ان يكون
علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا
الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول
حرك يده ويده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده
فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى
تأخرا لان الحركة الاولى ليست بسبب وجودها الحركة الثانية
والحركة الثانية بسبب وجودها الحركة الاولى ولا بعد ان يكون الشيء
وجد وجب ضرورة ان يكون علة لشيء وبالحقيقة فان الشيء لا يجوز
ان يكون بحيث يصح ان يكون علة لشيء الا ويكون مع الشيء فان كان
شرط كونه علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة وسببا
لوجود الثاني وان لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته
ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن ان لا يكون وليس احد الطرفين اولى
من الآخر فكذلك المكون هو كذلك ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون

مستعد لقبوله

ان تقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح
او تقول حرك زيد يده ثم المفتاح ويستنكر
صح

فلا من حيث هو ممكن ان يكون هو موجود ولا من حيث ذلك الممكن
ان يكون فذلك معنى الوجوب وذلك لان كون الشيء عن الممكن ان
يكون ليس لذاته ممكن ان يكون فيخص كونه ممكنا ان يكون ليس
كافيا في ان يكون الشيء عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكون كافيا
يكن كافيا قد يكون معه الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته
الى الذي يكون ولا يكون في الحالتين نسبة واحدة وليس في
الحالتين التي تميز منها انه يكون من ان لا يكون تميز الا من نسبته
يوجبه له مع امكان كونه عن العلة تميز به تخالف حال لا وجود المعلول عن العلة
الى وجود الشيء عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته الى وجود الشيء عنه
ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة فليس كونه علة اولى من لا كونه علة
بل العقل الصحيح يوجب ان يكون حال تميز به وجوده عنه من لا وجوده
فان كانت تلك الحال لازمة يوجب هذا التميز فهو الحال التي حصلت
الآن وحدث يكون بحضر الذات وما قرن اليها من العلل
فان الذات كانت موضع العلية وكان الشيء الذي يصح ان يصير
علة ولم يكن ذلك الوجود وجود العلة بل وجدنا اذا انضاف اليه وجود
آخر كان مجموعها العلة وكان حينئذ يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء
ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا خارجا

مشترط

اي هو

مع امكان كونه عن العلة
نسبة امكان كونه عن العلة
صح

مشترط الوجود للعلة فانه اذا صار بحيث يصلح ان يصدر عنه المعلول من غير
نقص شرط باق وجب وجود المعلول فان وجود كل معلول واجب مع وجود
علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر
او غير ذلك لكن ليسا معا في القياس الى حصول الوجود وذلك لان
وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول
وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك فذلك
اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد
منهما اذا وجد وجد الآخر واذا رفع ارتفع الآخر فليس احدهما علة
والآخر معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في الوجود دون
الآخر فنقول في جوابه بعد ان ننظر فيما يقتضيه مفهوم هذه القضية
وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد منهما فقد وجد الآخر بلا فصل
واختلاف لان معنى اذا وجد اما ان نعني به ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل في العقل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الآخر
او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل
الآخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في
العقل ان يكون قد حصل الآخر في الوجود او حصل في العقل فان لفظة
اذا في مثل هذه المواضع مغلطة مشتركة فنقول ان الاول كاذب غير

مسئلة
مشترط الوجود لوجود العلة

فنحن نبحث عن ذلك

فعنه ان يحصل الآخر او ان وجود كل
واحد منهما اذا حصل يجب عنه
في الوجود صح

في العقل صح

سلم فان احدهما هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد
امكانه وهو العلة واما المعلول فليس حصوله يجب عنه حصول العلة
بل يكون العلة قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثاني فلا يصدق
في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب ان يوجد ان كان المعلول
قد حصل من تلقاء نفسه او بغير العلة اذا وجدت العلة وكانت تلك
قد حصلت بسبقية الوجود الا انا لا نعني بحصلت ما نعني ولكن المقارنة
فيصح ولا يصدق من جانب المعلول من وجهين وذلك لان العلة وان
كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا من حصول المعلول والوجه
الثاني ان الشيء الذي قد حصل يستحيل ان يجب وجوده بحصول شيء
يعرض حاصلا الا انا لا نعني بلفظ حصل مفهومه واما القسمان الباقيان
الاقتران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان نقول انه اذا وجدت العلة في
العقل وجب ان يحصل المعلول الذي تلك علته بالذات في العقل وانه
اذا وجد المعلول في العقل وجب ان يحصل ايضا في العقل وجود العلة
واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه ذلك انه اذا وجد المعلول
شهد العقل ان العلة قد حصلت لها وجود لا محالة حتى حصل المعلول
وربما كانت في العقل بعد المعلول لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق
القسم الآخر من هذين القسمين الداخلين في الرابع لما قد عرفت

وذلك لانه اذا كان قد حصل علم ان الوجود من حصول العلة م

عند العقل م

وكذلك

وكذلك في جانب الرفع فانه اذا رفعنا العلة رفعنا المعلول بالحقيقة واذا
رفعنا المعلول لم يرتفع العلة بل عرفنا ان العلة يكون قد ارتفعت في ذاتها
اولا حتى امكن رفع المعلول فانا لما فرضنا المعلول مرفوعا فقد فرضنا ما لا بد
من فرضه معه بالقوة وهو انه كان ممكنا رفعه واذا كان ممكنا رفعه
فانما امكن بان رفع العلة اولا فرفع العلة واثباته سبب رفع المعلول
واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك واثباته دليل اثباته فلنرجع
الى حيث فارقناه فنقول في حل الشبهة انه ليست المعية هي التي
اوجبت لاحدهما العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الآخر
لانهما في المعية سواء بل انما اختلفا لان احدهما فرضناه انه لم يجب
وجوده بالآخر بل مع الآخر والثاني فرضناه انه كما ان وجوده مع
وجود الآخر فذلك هو الآخر فلذلك يجب ان نحقق هذه المسئلة وما
يشكل بينهما امر القوة والفعل وانهما اقدم وانهما اشد تأخرا
فان معرفة ذلك من المهمات في معرفة التقدم والتأخر على ان القوة
والفعل ايضا من عوارض الوجود ولواحقه والاشياء التي يجب ان
يعلم حيث يعلم احوال الوجود المطلق   في القوة والفعل
والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون ان لفظ القوة وما يرادفها
قد وضعت اول شيء للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه بها ان يصدر عنه

المعية

اخر م

افعال شاقة من باب الحركات ليست بالاكثرية الوجود عن الناس
في كميتها وكيفيتها ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة من
المعنى الذي هو القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل
اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي
لا ينفعل له وبسببه الشيء بسهولة وذلك لانه كان يعرض لمن يتناول
الافعال والتحريكات الشاقة ان ينفعل ايضا منها وكان انفعاله والالم
الذي يعرض له منه يعوقه ويصده عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعالا
محسوسا قيل له ضعيف وليس له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان
ان لا ينفعل دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسما لهذا
المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل الا يسيرا يسمى قوة وان لم ينفعل
شيئا ثم جعلوا الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموه
من حيث هو كذلك قوة ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحال التي بها الحيوان
وبها يكون له ان يفعل وان لا يفعل بحسب المشيئة وعدم المشيئة
وزوال العوائق قوة لانه هو مبدأ الفعل ثم ان الفلاسفة نقلوا
اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حال يكون في شيء هو مبدأ
تغير يكون منه في آخر وان كان معه في آخر من حيث ذلك الآخر وان لم يكن
هناك ارادة حتى سموا الحرارة قوة لانها مبدأ التغير من آخر في آخر بما هو آخر

من اول

نقلوا م

في آخر بانه آخر م

ثم ان

حرك نفسه او عالج نفسه وكان مبدأ التغير فيه قيس ذلك فيه من حيث
هو قابل للعلاج او التحرك بل من حيث هو آخر بل كانه شيئان شيء
له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه ان يكون الامران
مفترقين في جزئين مثلا المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه فهو المحرك
بصورته والمتحرك بمادته فهو من حيث يقبل العلاج غيره لذاته من
حيث يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى
المشهور قدرة كانت او شدة قوة ليس من شرط تلك القوة هو كونه
ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة امكان ان يفعل
وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي
وجوده في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله
قوة انفعالية ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا
بل انفعالا مثل تحرك او تشكل او غير ذلك فانه لما كان هناك
المبدأ الذي يسمى قوة وكان الاصل الاول في المسمى بهذا الاسم
انما هو على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي قياسه الى ما سموه الآن
قوة كقياس الفعل الى المسمى قديما قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل
حصول الوجود وان كان ذلك الامر انفعالا او شيئا ليس هو فعلا
ولا انفعالا فهذه هي القوة الانفعالية وربما قالوا قوة لجودة

وله فاعل

بالقوة م

هذه وسندتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه
ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس يمكن له ان يكون ضلعا قالوا ذلك المربع
حيطوا ... ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه امر ممكن فيه وخصوصا
اذا تخيل بعضهم ان حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على
نفسه واذا عرفت القوة فقد عرفت القوي وعرفت ان الغير
القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري
واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض وقد يشكل من
هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها لا يكون موجودة
الا لما من شأنه ان يفعل ومن شأنه ان لا يفعل فان كان من شأنه
ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان
هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك
ليس بقدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة الا انه
دائم الارادة لا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة
ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة التي يوردونه
ان يكون موجودة هاهنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء
وان لا يفعل اذا لم يشأ وكلا هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل واذا
لم يشأ لم يفعل وانهما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس

وانما هما

تقدم

من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق
حملي فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه
لم يشأ وقتا ما واذا كذب انه لم يشأ البتة يوجب ذلك كذب
قولنا واذا لم يشأ لم يفعل فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان
يفعل كما انه اذا شاء فيفعل فاذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل
فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا لم يشأ
لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء
وقتا ما وهذا بين لمن عرف المنطق وهذه القوى التي هي مبادئ
للحركات والافعال بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها
قوى لا يقارن ذلك والتي يقارن النطق والتخيل تجانس النطق
والتخيل فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة الانسان واللاانسان
ويكون لقوة واحدة ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتوهم بالجملة
الشيء وضده وكذلك هذه القوى انفسها او حالها يكون قوة على
الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة لا يكون قوة تامة اي مبدأ تغير
من آخر بانه آخر بالتمام وبالفعل الا اذا اقترن بها الارادة منبعثة
عن اعتقاد وهي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن رأي عقلي تابع
لفكرة عقلية او تصور صور عقلية فيكون اذا اقترن بها تلك الارادة

شاء هو

في آخر

ولم تكن ارادة محيلة بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي الاجماع الموجب
لتحريك الاعضاء صارت لا محالة مبدأ بالفعل للفعل بالوجوب اذ قد
بينا ان العلة ما لم يصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول
وقبل هذه الحال فانما يكون الارادة ضعيفة لم يقع اجماع هنالك
القوى المقارنة للنطق بانفرادها لا يجب من حضور منفعلها ووقوع
نسبتها بالنسبة التي اذا فعلت فلا فيه فعلت بها ان يكون ينفعل
وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان ينفعل
وذلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان يجب من
ذلك ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما
وهذا محال بل اذا صارت كما قلنا فانها يفعل بالضرورة واما القوى
التي في غير ذوات النطق والتخيل فانها اذا لاقت القوة المنفعلة
وجب هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار ينتظر فان انتظر
هناك فيكون طبع ينتظر ... الى الطبع فذلك الطبع هو اما
المبدأ الآخر واما جزء من المبدأ والمبدأ المجموع ما كان قبل وما حصل
ويكون حينئذ نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث
يعلم والقوة الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث
الانفعال في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية التامة فان القوة الانفعالية

منها

الفعلان

قد يكون

تامة

قد يكون وقد يكون ناقصة لانها قد يكون قريبة وقد يكون بعيدة فان
في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا لكن القوة
التي في المني يحتاج الى ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية
لانها يحتاج ان يخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك يتهيأ ان
يخرج الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي
هذه واما المني فبالحقيقة ليس فيه بعد قوة انفعالية فانه يستحيل ان
يكون المني وهو مني منفعل رجلا لكن لما كان في قوته ان يصير شيئا
من قبل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا
ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض يحصل فيها
بعدها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زوال والبعض يا فيها العوق
عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه
القوة هي قوة بعيدة واما القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها
قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفعل عنه فان الشجر ليست
بالقوة مفتاحا لانها يحتاج ان يلقاها اولا قوة فاعلية غير القوة
الفاعلية للمفتاحية وهي القوة الفالقة والكاسرة والناحتة
ثم بعد ذلك يتهيأ ان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية للمفتاحية
مفتاحا والقوى بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها

بعوقها

يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة
والذي يحصل بالعادة ان الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه
استعمال مواد وآلات وحركات فتكتسب النفس بذلك ملكة
كانها صورة تلك الصناعة واما الذي بالعادة فهو ما يحصل من افعال
ليست مقصودة فيها ذلك بل انما يصدر عن شهوة او غضب او رأي
او يتوجه فيها القصد الى غرض هو غاية غير العادة ولم يقصد
ولا يكون العادة نفس غرض ... وقد لا يكون لها
آلات ومواد معينة فانه لا سواء ان اعتاد انسان المشي
وان اعتاد التجارة من الجهة التي قلنا وربما تفاوتت شدة وضعفا ومع
ذلك ... اذا وقعت ... حصول العادة والصناعة الى
حد واحد والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير
الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وقد قال بعض الاوائل
وغاريقون منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه وقد قال بهذا
قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه يقول
ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم
يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه باب
فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر

في يومه

في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما هو ليس موجودا ولا
قوة على ان يوجد فانه مستحيل الوجود فالشيء الذي هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان
لا يكون والا كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخلو اما ان يكون
ممكنا ان يكون شيئا آخر وان لا يكون وهذا هو الموضوع لشيء
من شانه ان تحله صورته واما ان يكون كذلك باعتبار نفسه كالبياض
والسواد فانه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون في نفسه هذا النحو اما ان يكون
شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه
يمكن ان يكون قائما مجردا او يكون اذا كان موجودا وجد في غيره فان كان
الممكن يعني انه يمكن ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده انما
في ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير موجودا مع امكان
وجوده وهو موضوع له وان كان اذا وجد كان قائما بنفسه لا في غيره ولا
من غيره بوجه من الوجوه ولا علاقة له بمادة من المواد علاقة قوامه
بها او يحتاج في امر ما اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا
غير متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة
له مع شيء فيكون امكان وجوده جوهرا لانه شيء موجود بذاته لانه
ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ممتنعا وهو
حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهذا موجود جوهر او جوهر فله ماهية

قايما

ما من المضاف اذ كان الجوهر ليس بمضاف الذات بل يعرض له المضاف
فيكون لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو
مضاف وكلامنا في نفس امكان وجوده وعليه حكمنا انه ليس في
موضوع وتبين فيما بعد انه في موضوع فاذن لا يجوز ان يكون
ما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه وجد
بعدما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون واما
اذا كان الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع
وجود شيء غيره اما الاول فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالانفس
الانفس الناطقة مع تكون الابدان فان امكان وجوده يكون متعلقا
بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالقوة هو ككون الجسم ابيض بالقوة
ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه ككون امكان البياض في الموضوع
الذي ينطبع فيه البياض بل على ان يوجد معه او عنده مثال الاول الجسم الذي
يحدث كما زعموا انما امكان وجوده هو ان يحدث من المادة
والصورة فيكون الامكان لوجوده محل بوجه ما وهو مادته فيكون الشيء
الذي يحدث منه اولا وهو الصورة يحدث في المادة فيحدث الجسم
لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة بوجه واما النفس فانما تحدث
ايضا لوجود موضوع به تحقق فيكون امكان وجوده في ذلك

تلك المادة

تلك المادة فان النفس انما يكون وجودها بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها
عند وجود اجسام على نحو من الامتزاج يصلح ان يكون آلة لها ويتميز بها
استحقاق وجودها حدوثها عن الاوائل من لا استحقاق عنها فاذا
كان فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس وكل جسم
فانه اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فانه يفعل
بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار فظ واما الذي ليس بالارادة
والاختيار فلان ذلك الفعل اما ان يصدر عن ذاته او يصدر عن شيء
مباين له جسماني او شيء مباين له جسماني فان صدر عن ذاته وذاته
تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية ويخالفها في صدور ذلك الفعل عنها
فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ الصدور هذا الفعل عنه
وهذا هو الذي يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا
الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض وقد فرض لا بقسر من جسم آخر ولا عرض
وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون اختصاص هذا الجسم
بهذا التوسط بقبول هذا التاثير عن ذلك المفارق هو بما هو جسم او
بقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه
فيه لكن ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور
ذلك الفعل عنه وان كان قد يفيض من المفارق ... الكونه

المبدأ الاول فيه واما ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون
نفس تلك القوة يوجب ذلك او اختصاص ارادة فان كان نفس
القوة يوجب ذلك فلا يخلو ان يكون ايجاب ذلك من ايجاب
هذا الجسم بعينه لاحد الامور المذكورة ويرجع الكلام من راس واما
ان يكون على سبيل ارادة فلا يخلو اما ان يكون تلك الارادة ميزت
هذا الجسم بخاصية تختص بها من سائر الاجسام او جزافا وكيف اتفق
فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري
فان الامور الاتفاقية هي التي ليست كذلك لا دائمة ولا اكثرية لكن
الامور الطبيعية دائمة او اكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون لخاصية
تختص بها من سائر الاجسام ويكون تلك الخاصية مرادا منها صدور
ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يكون مرادا لذاتك لان تلك الخاصية توجب
ذلك الفعل او يكون منه في الاكثر او لا يوجب ولا يكون منه في الاكثر
فان كان بحيث يوجب فهو مبدأ ذلك وان كان في الاكثر والذي
في الاكثر كما علمت في الطبيعيات هو بعينه الذي يوجب لكن له
عائق فان اختصاصه ان يكون الامر منه اكثر يكون بسبيل من طبيعته
هي بجهة ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعائق فيكون الاكثري في
نفسه موجبا ان لم يكن عائقا فيكون الموجب هو الذي يسلم له الامر

بلا عائق وان كانت تلك الخاصية لا توجبه ولا يكون منه في الاكثر
فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل انه لم يكن
وذلك انه قيل ان كونها من صاحب تلك الخاصية اولى فهنا ان يصدر
منها اوفق فهو اذن موجب له او غير لوجوبه والمتيسر عنه اما بالذات
واما بالعرض فاذا لم يكن عنه الاوفق بالذات غيره فليس بالعرض لان الذي
هو بالعرض هو على احد النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية بعينها
موجبة فالخاصية الموجبة يسمى قوة وهذه القوة منها يصدر ما الافاعيل
الجسمانية وان كان بمعونة من مبدأ ابعد ولنؤكد بيان ان لكل حادث
مبدأ ماديا فنقول بالجملة ان كل حادث بعدما لم يكن فله لا محالة مادة
لان كل كائن فيحتاج ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه
ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو
ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا
الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون فلو
كان امكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول كانا
نقول ان القدرة انما يكون على ما عليه القدرة وكانا نقول والمحال ليس
عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا
في نفس الشيء بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه هل عليه قدرة ام لا فان

ان كان امكان الشيء هو القدرة عليه ... [illegible]
مسبوق ... [illegible]
ليس ممكنا ... [illegible]

اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرف ذلك البتة
لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان المعنى المحال هو انه
غير مقدور عليه والمعنى الممكن انه مقدور عليه كنا عرفنا المجهول بالمجهول فبين
واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا
بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا هو باعتبار
ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار اضافته الى موجده فاذ قد تقرر هذا
فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا
ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد
سبقه امكان وجوده او انه ممكن الوجود فلا يخلو امكان وجوده
من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما
والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود
فاما قائم في موضوع او قائم لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع
فله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو
ما هو بالاضافة الى ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا
لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان
الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود
الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن

وكونه مقدورا ممكنا في نفسه

كل حادث فقد تقدمته المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها
توهم ان القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان
وحده وهذا شيء قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل للهيولى وجودا
قبل الصورة وان الفاعل البسه الصورة بعد ذلك اما ابتداء من
نفسه واما لداع دعا اليه كما ظنه بعض اهل الرغبة فيما لا يعنيه ولا له
درجة الخوض في مثله فقال ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل
بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كمل تحسين التصوير فتداركها
البارئ واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في
الازل تتحرك بطباعها حركات غير منتظمة فاعان البارئ طبيعتها
ونظمها ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او شيء لا نهاية له
لم يزل ساكنا ثم حرك او الخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك
لانهم قالوا ان القوة يكون قبل الفعل كما في البزور والمني وفي جميع
ما يصنع فبالحري ان نتأمل هذا ونتكلم فيه فنقول اما الامر في الاشياء
الجزئية الكائنة الفاسدة فهو على ما قالوا فان القوة فيها قبل الفعل
قبلية في الزمان واما الامور الكلية او الابدية التي لا تفسد وان كانت
جزئية فانها لا يتقدمها التي بالقوة البتة ثم القوة متاخرة بعد هذه الشرائط
من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست تقوم بذاتها فلا بد من ان تقوم

بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن صار بالفعل فلا يكون مستعدا
لقبول شيء فان ما هو ليس مطلقا فليس يمكن ان يقبل شيئا ثم قد يكون
الشيء بالفعل فلا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات فانها
دايما بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات
ومن وجه آخر ايضا ان القوة يحتاج ان يخرج الى الفعل بشيء يكون موجودا
بالفعل وقت كون الشيء بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشيء حدوثا
مع الفعل فان ذلك يحتاج ايضا الى مخرج آخر وينتهي الى شيء موجود
بالفعل لم يحدث في اكثر الامر فانما يخرج القوة الى الفعل شيء من جنس
ذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد يبرد
وايضا فكثيرا ما يوجد ما يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن
الشيء الذي هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع
القوة فان المني كان عن الانسان والبذر عن الشجرة حتى كان
عن ذلك انسان وعن هذا شجرة فليس ان يفرض الفعل في
هذه الاشيا قبل القوة اولى من ان يفرض القوة قبل الفعل وايضا
فان الفعل في التصور والتحديد قبل القوة لا انها للفعل واما الفعل
فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره الى القوة فانك تحد المربع
وتعقله من غير ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على

لانك لا يمكنك ان تحد القوة ح

التربيع

التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا وتجعله جزء حده وايضا فان
الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال
والكمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فيكون
ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا
ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا من حيث هو موجود
ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل لانه
يوجب في غير ذلك مثل الظلم للظالم فالظلم انما هو شر لانه ينتقص من
الذي فيه الظلم طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او
غير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوبا بالعدم وبشيء من القوة ولولا انه
لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب للاشيا
حاضرة فما كان شر بوجه من الوجوه فتبين ان الذي بالفعل هو الخير
من حيث هو كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه واعلم ان القوة
على الشر خير من الفعل والكون بالفعل خيرا خير من القوة على الخير
ولا يكون الشرير شريرا بقوة الشر بل بملكة الشر ونرجع الى ما كنا
فيه فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فتقدم
الفعل الذي هي قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون القوة
منه وقد لا يكون لكن يكون معها شيء آخر يخرج القوة الى الفعل الا ان

للجاهل او ح

الشر ح

فعل انه موجود اذا القوة وحدها لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى
مخرج القوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة
وانه هو المتقدم بالشرف والتمام في التام والناقص
وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع التام اول ما عرف في الاشياء
ذوات العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل العدد
فلم يبق شيء من ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشيا ذوات الكم
المتصل ايضا فقيل تام في القامة اذ كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة
لانها انما تعرف عند الجمهور من حيث يقدر واذا قدرت لم يمكن من
ان تقدر ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا كذا تام القوة
وتام الباصر وتام الحسن وتام الخير كان يجب جميع ما يجب ان من
الخير قد حصل ولم يبق شيء من الخارج ثم اذا كان من جنس الشيء شيء
وكان لا يحتاج اليه في ضرورته او منفعته او نحو ذلك زاده زائدا و
زاد الشيء تاما دونه ثم ان كان ذلك الذي قد وجد ما يحتاج اليه
الشيء في نفسه قد حصل وحصل معه شيء آخر من جنسه ليس يحتاج اليه في
اصل ذات الشيء الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشيء
فهو نافع في بابه قيل لجملة ذلك انه فوق التمام ودو الغاية فهذا
هو التام والتمام فكأنه اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم لغيره على الترتيب

ان يكون ح

وكان

وكان الجمهور لا يقولون لذي العدد انه تام ايضا اذا كان اقل من ثلثة وكذلك
كانهم لا يقولون لذي العدد انه تام ايضا لكل او الجميع وكان الثلثة انما صار
تاما لانه له مبدأ ووسط ونهاية وانما كان كون الشيء له مبدأ ووسط
ونهاية يجعله تاما لان اصل التمام كان في العدد ثم لم يكن هذا في طبقة عدد
من الاعداد من حيث هو عدد ان يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد
فمن جنس وحدانيته ما ليس موجودا فيه بل انما ان يكون تاما في العشرية
والستية واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان يكون تاما من حيث هو
عدد واما من حيث له مبدأ ووسط ومنتهى فهو تام لانه من حيث يكون
له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس فيما بينهما شيء من شأنه ان
يكون فيها وهو الواسط وقس عليه سائر الاقسام اي ان يكون واسطة
وليس منتهى او واسطة ومنتهى وقد فقد ما يجب ان يكون مبدأ ثم من
الحق ان يكون مبدآن في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين
ولا منتهيان ليس احدهما بواسطة بوجه الا العددين واما الوسايط فقد يجوز
ان يكثر الا انها يجوز يكون جملتها في انها تكون واسطة كشيء واحد ثم لا يكون
للكثير حد يوقف عليه فاذن حصول المبداية والنهاية والتوسط هو اقل ما
يمكن ان يقع في ترتيب مثله ولا يكون ذلك الا للعدد ولا يكون منحصرا
الا في الثلثة واذا انتهى الى هذا المبلغ فلم يخرج عنه فليس من عادتنا ان

وليست

ننظر في مثل هذه الاشيا التي تبنى على تخمينات اقناعية وليس برهانية
القياسات المنطقية بل نقول ان الحكما ايضا قد نقلوا التام الى حقيقة الوجود
فقالوا من وجه ان التام هو الذي ليس شي من شانه ان يكون له موجودا
ما ليس له بل كل ما هو له فهو حاصل له وقالوا من وجه اخر التام هو الذي
يصدق الصفة مع شرط ان وجوده يفيض على كل ما يكون له هو حاصل له
وليس منه الا ماله وليس يحب الله من جنس الوجود شي منتظر على
ذلك الشي بنسبة اولية اليه لا بسبب غيره وفوق التمام ما له الوجود
الذي ينبغي له ويفضل عنه الوجود لسائر الاشيا كانه له وجوده الذي
ينبغي له وله الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له ولكن يفضل عنه للاشيا
وذلك من ذاته ثم جعلوا هذه مرتبة المبدا الاول الذي هو فوق التمام
ومن وجوده في ذاته لا بسبب غيره يفيض الوجود فاضلا عن وجوده
على الاشيا وجعلوا مرتبة التمام للعقل من العقول المفارقة الذي هو في
اول وجوده بالفعل لكمالها بالقوة ولا ينتظر وجودا اخر فان كان شي
اخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفايض من الاول وجعلوا دون
التمام شيئين المكتفي والناقص والمكتفي هو الذي اعطي ما به يحصل كماله
لنفسه بذاته والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى اخر الكمال بعد
الكمال مثال المكتفي النفس الناطقة التي للكل اعني السموات فانها ابدا

وذلك بسبب اولية اليه لا بسبب غيره

كمالها

تعقل

تعقل الافعال التي لها وتوجد الكمالات التي يجب ان يكون لها شيئا
بعد شي لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا ينفي ايضا دايما الا ما كان من كمالاتها
التي في جوهرها وصورتها لا تفارق ما بالقوة وان كان فيه مبدا يخرج
قوته الى الفعل كما سيظهر هذا بعد واما الناقص فهو مثل هذه الاشيا التي في
الكون والفساد ولفظة التمام ولفظة الكل ولفظة الجميع تكاد ان تكون
متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بما بالقوة او بالفعل
واما الكل فيجب ان يكون الكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة في
كثير من الاشيا هي الوجود الذي ينبغي له واما التمام في الاشيا ذوات المقادير
والاعداد فيشبه ان يكون هو بعينه الكل في الموضوع فالشي تام من حيث انه
لم يبق شي خارجا عنه وهو كل لان ما يحتاج اليه حاصل فيه فهو بالقياس
الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجا عنه
تام ثم قد اختلف في استعمال لفظتي الكل والجميع على اعتبارين فتارة
يقولون ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة
يقولون ان الجميع يقال لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف
ويقال كل وجميع معا لما يكون له الامران جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ
يجب ان تستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح والاحرى من وجه ان يقال كل لما
يمكن فيه انفصال حتى يكون له جز فان الكل يقال بالقياس الى الجز والجميع

بكثرة

والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان الجميع من الجمع والجمع انما يكون لاحاد
بالفعل او وحدات بالفعل لكن الاستعمال قد اطلق حتى كان الجميع ايضا
واحد بالقوة فكان الكل الاصل بازا الجز والجميع بازا الواحد فكان
الكل يعتبر فيه ان يكون له ما بعده وان لم يلتفت الى وحدته وكان الجميع
يعتبر فيه ان يكون فيه احاد وان لم يلتفت الى حده وكان هذا القول
كلاما من الفضل فان الاصطلاح اجراهما بعد ذلك مجرى واحدا وحتى صار
ايضا يقال الكل والجميع لغير ذوات الكمية اذ كان لها ان تكمل الجزء كالبياض
كلا والسواد كلا اذ كان لها ان تشتد وتضعف كالحرارة كلها والقوة
كلها ويقال للمركب من اشيا مختلفة كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن
واما الجز فانه تارة يقال لما يعد وتارة لما يكون شيئا من الشي له غيره معه
وان كان لا يعده وربما خص هذا باسم البعض ومن الجز ما يحتاج اليه
الشي لا في الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن للحيوان والصورة
وبالجملة ما تركب منه المركب المختلف الطبعي

المقالة الخامسة فصل ا

في الامور العامة وكيفية وجودها والاحرى ان نتكلم الان في الكلي والجزئي فانه
مناسب ايضا لما فرغنا منه وهو من الاعراض الخاصة بالوجود فنقول ان
الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين
مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جايزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط

فكان

والهيولى

انهم

انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث من طبيعته
ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين
بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين
انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس والارض فانهما من
حيث يعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما يوجد في
كثيرين الا ان ياتيه دليل او حجة يعرف به ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا
بسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا
الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون
الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي
نفس تصوره يمنع ان يقال معناه على كثير كذات زيد هذا المشار اليه فانه
يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو كلي شي ومن حيث هو
شي تلحقه الكلية شي فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود
فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى الكلية وهو الفرسية
فان حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية
لها حد لا يفتقر الى الكلية لكن تعرض له الكلية فانه في نفسه ليس شيئا من الاشيا
البتة الا الفرسية فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا
في النفس ولا في شي من ذلك بالقوة ولا بالفعل على ان يكون ذلك داخلا

في الفرسية بل هو من حيث هو فرسية فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن
إلى الفرسية فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية
مع تلك الصفة صفات أخرى كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط أنها
تطابق بحدها أشياء كثيرة تكون عامة ولأنها مأخوذة بخواص وأعراض
مشار إليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فإن سئلنا
عن الفرسية بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية ألف أو ليس لم يكن
الجواب إلا السلب لأي شيء كان ليس على أن السلب بعد من حيث بل
على أنه قيل من حيث أي ليس يجب أن يوجد أن الفرسية من حيث
هي فرسية ليست بألف بل ليست من حيث هي فرسية بألف
ولا شيء من الأشياء فإن كان طرفا المسألة من موجبتين لا يخلو منهما
شيء لم يلزم أن يجاب عنها البتة وبهذا يفترق حكم الموجب والسالب
والموجبتين اللتين في قوة النقيضين وذلك أن الموجب منهما
الذي هو لازم للسالب معناه أنه إذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك
الموجب الآخر كان موصوفا بهذا الموجب وليس إذا كان موصوفا
به كان ماهيته هو فإنه ليس إذا كان الإنسان واحدا وأبيض كان
هوية الإنسانية هي هوية الوحدة أو البياض أو كان هوية الإنسان
هو هوية الواحد أو الأبيض فإذا جعلنا الموضوع في المسئلة هوية الإنسانية

من حيث

من حيث إنسانية كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل أواحد هو
أو كثير لم يلزم أن يجاب لأنها من حيث هوية الإنسانية شيء غير
كل واحد منهما ولا يوجد في حد ذلك الشيء إلا الإنسانية فقط وأما
هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنه وصف يلحقه فلا محالة أنه يوصف
بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية
فلا يكون من حيث هو إنسانية هو كثير بل إنما يكون كان ذلك شيء يلحقه
من خارج فإذا كان نظرنا إليه من حيث هو إنسانية فقط فلا يجب
أن يشوبه نظر إلى شيء من خارج يجعل النظر نظرين نظرا إليه بما هو ونظرا
إلى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الأول لا يكون إلا الإنسانية فقط
فلهذا إن قال قائل إن الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية
هل هي غير التي في عمرو فيلزم أن يقول لا وليس يلزم من تسليمه
هذا أن يقول فإذن هذه وتلك واحدة بالعدد لأن هذا كان سلبا
مطلقا وعنينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هي إنسانية
إنسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج فإنه إن لم يكن
ذلك خارجا عن الإنسانية لزم أن يكون الإنسانية من حيث هي
إنسانية ألف مثلا أو ليس بألف وقد أبطلنا ذلك وإنما أخذنا
الإنسانية من حيث هي إنسانية فقط على أنه إذا قيل الإنسانية التي في ز

من حيث هي إنسانية يكون قد جعلها باعتبار من حيث هي إنسانية فقط
عنها أنها في زيد وأنها التي في زيد وإلا فيكون قد أخذنا الإنسانية
أنها في زيد فأما جردنا ودللنا على أنها الملتفت إليها وهي الإنسانية ثم لا يخ
إلا أن يرجع الكناية في أنها إلى الإنسانية التي في زيد فيكون نوع من
القول فإنه لا يمتنع أن يكون إنسانية في زيد وهي باعتبار أنها إنسانية
فقط وإن رجعت إلى الإنسانية فذكر زيد لغو إلا أن يعني أن الإنسانية
عرض لها من خارج أن كانت في زيد وقد أسقطنا عنها أنها في زيد فهل
هي كذا وكذا أيضا في اعتبار غير الإنسانية وإن سألنا سائل فقال أليس
تحسنون تقولون أنها ليست كذا أو كونها ليست كذا وكذا غير كونها إنسانية
بما هي إنسانية فنقول إنا لا نجيب أنها من حيث هي إنسانية ليست كذا
بل نجيب أنها من حيث هي إنسانية ليست كذا بل نجيب أنها ليست من
حيث هي إنسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق وههنا شيء آخر
وهو أن الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع إلى الإهمال إذ لم يعلق
بحصر ولا يكون عنها جواب النقيض إلا أن يجعل تلك الإنسانية كأنها
مشار إليها لا كثرة فيها فحينئذ لا يكون قولنا من حيث هي إنسانية جزء من
الموضوع لأنه لا يصلح أن يقال إن الإنسانية التي هي من حيث هي إنسانية
إلا وقد عادت مهملة وإن قيل تلك الإنسانية التي هي من حيث هي إنسانية

وكذا ام

صح

يكون قد

يكون قد وقع إليها الإشارة فزادت على الإنسانية ثم إن سألنا في
ذلك فيكون الطرفان من المسألة مسلوبين عنها ولم يجب أن يكون
واحدا أو كثيرا هو هو أو غيره إلا على معنى أنه لا بد له أن يكون هو هو
أو غيره ثم نقول لا بد لها من أن يصير غيرها بالأعراض التي معها إذ لا
يوجد البتة إلا مع الأعراض ومع ذلك لا يكون مأخوذة من حيث هي إنسانية
فقط فإذ ليست إنسانية عمرو هي غير إنسانية بالأعراض فيكون
هذه الأعراض تأثير في تخصيص زيد بأنه مجموع الإنسان أو الإنسانية و
أعراض لازمة كأنها أجزاء منه وتأثير في الإنسان أو الإنسانية بأنها
منسوبة إليه ومعدود من الرئيس ونجمع هذا ونخبر عنه بعبارة أخرى
كالمذكر لما سلف من قولنا فنقول إن ههنا شيئا محسوسا هو الحيوان
أو الإنسان مع مادة وعوارض وهذا هو الإنسان الطبيعي وههنا
شيء هو الحيوان أو الإنسان منظورا إلى ذاته بما هو هو غير مأخوذ معه
ما خالطه وغير مشترط فيه شرط أنه عام أو خاص أو واحد أو كثير لا
بالفعل ولا باعتبار القوة أيضا من حيث هو بالقوة إذ الحيوان بما
هو حيوان والإنسان بما هو إنسان أي باعتبار حده ومعناه غير
ملتفت إلى أمور أخرى تقارنه ليس إلا حيوانا أو إنسانا وأما الحيوان
العام والحيوان الشخصي والحيوان من اعتبار أنه بالقوة عام أو خاص

والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان
وشيء ليس حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء
كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون
اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع
غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم لطبيعته
الحيوانية والانسانية بهذا الوجه متقدمة في الوجود على الحيوان الذي
هو شخصي بعوارض او كلي وجودي او عقلي تقدم البسيط على المركب والجزء
على الكل وبهذا الوجود لا هو جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا
كثير بل بهذا الوجود هو حيوان فقط وانسان فقط لكنه يلزمه لا محالة ان
يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شيء موجود على ان ذلك لازم له من
خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس
هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لان الذي في
حقيقته وهو بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان
الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار
انه حيوان ما موجودا فيه لانه اذا كان الشخص حيوانا ما فحيوان ما
موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه
وان كان غير مفارق للمادة فهو بماهيته موجود في المادة على انها

لشيء

شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان يعرض لتلك الحقيقة ان
تقارن في الوجود امرا آخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان
غير موجود في الاشخاص لان الموجود في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان
بما هو حيوان ثم الحيوان بما هو حيوان ان كان موجودا فهو اذن مقارن للاشخاص
ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخل اما ان يكون
خاصا له او غير خاص واذا كان خاصا لم يكن الحيوان بما هو حيوان
هو الموجود فيه او هو بل حيوان ما وان كان غير خاص كان شيء واحد
بعينه بالعدد موجودا في الكثرة وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا
سخيفا فقد اوردنا بسبب انه قد وقع منه الشبهة في وقتنا هذا لبعض
من يتخبط في الفلسفة فنقول ان هذا الشك وقع فيه الغلط من وجوه
عدة احدها الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا فان
الطبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط آخر لا يكون موجودة فيه و
بيان غلط هذا الظن قد تقدم والثاني الظن بان الحيوان بما هو
حيوان يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدول وليس
كذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا
ولا غير خاص الذي هو العام بل كلاهما يسلبان عنه لانه من جهة
حيوانيته حيوان فقط ومعنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص و

يتخبط ... التعسف

العام وليسا داخلين ايضا في جهته واذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو
حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته بل هو حيوان لا غيره من الامور
والاحوال لكنه يلزمه ان يكون خاصا وعاما فقوله لم يخل اما ان يكون
خاصا او يكون عاما ان عني بقوله لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خال
عنهما في حيوانيته وان عني انه لا يخلو عنهما في الوجود اي لا يخلو عن لزوم
احدهما فهو صادق فان الحيوان يلزمه ضرورة ان يكون خاصا او
عاما وانهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التي هي باعتبارها ليس بخاص
ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعد تأخرها بما يعرض لها من الاحوال و
ههنا شيء يجب ان يعلم وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان
لا يجب ان يقال عليه خصوص او عموم وليس بحق ان يقال الحيوان
بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص او عموم وذلك انه
لو كانت الحيوانية يوجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن
حيوان خاص وحيوان عام وبهذا المعنى يجب ان يحصل فرق تام
بين ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء آخر وبين
ان يقال الحيوان مجردا بشرط لا شيء آخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان
بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء آخر موجودا في الاعيان
لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان

بما هو حيوان صح

بشرط

بشرط لا شيء وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء آخر
فله وجود في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان
مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في
الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل هو الذي
في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه
من خارج شرائط واحوال فهو في حده وحقيقته التي بها هو واحد بتلك
الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر وان كانت تلك الوحدة
زائدة على حيوانيته ولكنها غير اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان
مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب
حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثيرين هو هو
واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس شيء منها هو هو
فلا حاجة بنا اليه في هذا السبيل فالحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشيء
الطبيعي والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود
الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود
الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع
مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة
الجزئية فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة كذلك له في العقل

من تلك

فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد وبهذا
الوجه يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة
ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة الواحدة
مضافة عند العقل الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد
في العقل لا يختلف نسبته الى اي واحد اخذته من الحيوانات لاي
اي واحد منها احضرت صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد
معناه عن العوارض حصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت
هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ
عن موجود من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد
هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت
بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي
انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان
الانفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان يكون هذه الصورة
الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي بها شخصية ويكون لها معقول
كلي اخر هو بالقياس اليها مثلها بالقياس الى خارج وتتميز في النفس
عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس الى خارج بان يكون
معقولا عليها وعلى غيرها وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة

كال ج
وحصل

اوفى

اوفى فالامور العامة من جهة موجودة من خارج ومن جهة ليست انا
شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين يكون هو محمولا على هذا الشخص
بان ذلك الشخص هو وعلى شخص اخر كذلك فاشباه هذا تبين وستزداد
بيانا بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

فصل في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية واتمام القول في ذلك وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي

فقد تحقق اذن
ان الكلي من الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد
المعاني التي سميناها كلية وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الاعيان
البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه انما بحثنا من
امره انه هل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون في
الاعيان مثلا شيء هو انسان وهو بذاته بعينه موجود لزيد وعمرو
وخالد فنقول اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان
يكون موجودة وان لم يكن انها موجودة هو انها انسان ولا
داخلا فيه وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية
الا في النفس واما الكلية من خارج فعلى اعتبار اخر شرحناه
في الفنون التي تقدمت بل هذه الطبائع ما كان منها غير محتاج الى المادة
فان يتفق ولا ان يبدأ له وجود فيكون وجود من المستحيل ان يكثر بل

له

انما يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد لان مثل هذه الطبيعة ليست تتكثر
بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته واما بالمواد
فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان يكون لازمة للطبيعة فلا
تختلف فيها الكثرة بحسب النوع واما ان يكون عارضة غير لازمة
للطبيعة فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيكون حق مثل هذا
اذا كان نوعا موجودة ان يكون واحدا بالعدد وما كان منها
محتاجا الى المادة فانما يوجد مع ان يوجد المادة مهياة فيكون
وجوده مستلحقا به اعراضا واحوالا خارجة تتشخص بها وليس يجوز
ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية قد عرفت هذا في خلال ما علمت
واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فتبين ان طبيعة الجنس يمتنع
ان يتقوم الا في الانواع ثم يتقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات
وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجود في كثيرين فان الانسانية
التي في عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما
يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان
من العوارض بهيئة مقولة بالقياس الى زيد ولو لا كان يستقر
في ذات الانسان فليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا فاذا قيل
ان ابيض اولى وعلم فاذا لم يكن مضافا لا الى العلوم والزم

عمرو

من هذا

من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد خصوصا ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة
هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة
ان انسانية واحدة الحقتها اعراض عمرو واياها بعينها الحقت اعراض
زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط فلا تنظرن الى هذه الاضافات
على ما علمت فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان
ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية
لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني فاما كيفية وقوع ذلك فيجب
ان يتامل ما قلناه في كتاب النفس من ان الانسان هو الذي هو كلي
وكلية لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه معتبر الى اعيان كثيرة موجودة
او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة
في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكان الشيء
باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون
كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية
من حيث انها يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها
سلفت فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع
ان يكون الذات الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان

اكرم
فالمعقول بحث في النفس ج
من صور النفس
مفرد

لا محالة م

بشيء كثيرة لا يكون الا باضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات
كثيرة لم يكن مشتركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة
العدد والذات الواحدة من حيث هي كذلك فهي متخصصة لا محالة فلنفرض
نفسها حصول انها كلي آخر يجمع هذه الصورة واخرى في تلك النفس او
في النفس غيرها فانهما كلاهما من حيث هي في النفس متحد متحد واحدة
كذلك وقد توجد مشتركات اخرى فيكون الكلي الآخر بازاء هذه الصورة
بحكم خاص وهو نسبة الى امور في النفس وهذه انما كانت نسبتها
الى ما خارج بما كلية هي الى امور من خارج على وجهين اي تلك الخارجية
سبقت الى الذهن فجاز ان ينتزع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا
سبق واحد فتأثرت النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير
جديد الا حكم بحكم هذا الجواز المعتبر وان هذه الاثر هو مثل صورة ايها بين
قد جردت عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه
المؤثرات والمؤثر بها شيء غير تلك الامور المعروضة وغير مجانس لها
لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة واما الكلي في النفس
بالقياس الى هذه الصور في النفس فهذا الاعتبار له بحسب القياس
الى اي صورة سبقت من هذه الصور التي حصلت في النفس الى
النفس ثم هذه ايضا يكون صورة متخصصة من حيث هي على ما قلنا ان

مطابقتها

بر

في قوة النفس ان يعقل ويعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت انها عقلت
وان تركب اضافات في اضافات وتجعل للشيء احوالا مختلفة من
المناسبات الى غير النهاية بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه
الصور العقلية المرتبة بعضها على بعض وقوف ويلزم ان يذهب الى
غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس اذا
عقلت شيئا ان يكون بالفعل يعقل معه الامور التي لزومها قريبا
وان يخطرها بالبال فضلا عما يبعد في البعد فان المناسبات
في الجذور الصم في اضافات الاعداد كلها قريبة التناول من
النفس وليس يلزم ان يكون النفس في حالة واحدة تعقل تلك كلها
او يكون مشتغلا على الدوام بذلك بل في قوتها ان تعقل
ذلك مثل اخطار المضلعات التي لا نهاية لها بالبال ومزاوجة عدد
باعداد لا نهاية لها بالبال بل بوقوع مناسبة عدد مع مثله الى غير النهاية
لها بالتضعيف فان هذا اشبه شيء بما نحن في ذكره فاما انه هل يجوز
ان يتوهم المعاني العامة للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات
العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد فاذا قلنا ان الطبيعة الكلية موجودة
في الاعيان فلسنا نعني من حيث هو كلية بهذه الجهة من الكلية بل نعني
ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية موجودة في الاعيان فهي من حيث

بعدها م
تعقلها م
ل مستغلا

هي طبيعة شيء ومن حيث هي محتملة ان يعقل عنها صورة كلية شيء وايضا من
حيث عقلت بالفعل كذلك شيء ومن حيث هي صادق عليها انها لو
قارنت بعينها لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض
لكان ذلك الشخص الآخر شيء وهذه الطبيعة موجودة في الاعيان بالاعتبار
الاول وليست فيه كلية موجودة وبالاعتبار الثاني والرابع ايضا في
الاعيان فان جعل هذا الاعتبار يعني الكلية كانت هذه الطبيعة
مع الكلية في الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في
النفس واذ قد عرفنا هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء
وبين الكلي والجزئي وذلك ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في
الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي فليس موجودا الا في التصور وايضا
الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يعد
باجزائه ولا ايضا الجزئيات داخلة في قوامه وايضا فان طبيعة الكل
لا يتقوم الاجزاء التي فيه بل يتقوم منها واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة
الجزئيات لانها اما الانواع فيتقوم من طبايع الكليين اعني الجنس
والفصل واما الاشخاص فيتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة
الاعراض التي تجتمع مع المادة وايضا فان الكل لا يكون كلا لكل جزء
وحده لو انفرد والكلي يكون كليا محمولا على كل جزئي وايضا فان اجزاء

كل

كل كل متناهية وليس اجزاء كل كلي متناهية وايضا الكل يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه
معا والكلي لا يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه معا وقد يمكنك ان تجد فروقا
ايضا غير هذه فتعلم ان الكل غير الكلي فصل في الفصل بين الفصل
الجنس والمادة والذي يلزمنا الآن ان نعرف طبيعة الجنس
والنوع فاما ان الجنس على كم شيء يدل فقد كان يدل في زمان اليونانيين
على معان وقد ذهب استعمالها في زماننا فالجنس في صناعتنا
لا يدل على المنطقي المعلوم وعلى الموضوع وربما استعمل لفظ الجنس مكان
النوع فقط ليس كذا من جنس كذا اي من نوعه او من جملة ما يشاركه
في حده والنوع ايضا ليس يدل عندنا الآن في زماننا وعادتنا في
الكتب العلمية الا على المنطقي وعلى صور الاشياء وغرضنا الآن فيما
يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ
الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور اذا اعتبر عنه ولو باد في
اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المشهورة ونجعل
بياننا في الجنس وفي مثال يكثر استعماله على المتوسطين في النظر فنقول
ان الجسم قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة الانسان فان
كان مادة الانسان كان لا محالة جزءا من وجوده ويستحيل ان يحمل
الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه

المعنى م
النوع م
ل استعماله
ل كل

بصيرة

الجسم فقد اعتبر جنسا فهناك لا سبيل الى معرفة ما نريد بيانه فاذا اخذنا
الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا
فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك
كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة
فان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا نتعرض
لشرط آخر البتة ولا ان يكون جسميته لجوهرية مصورة بهذه الاقطار
فقط بل جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك
الجوهرية وصورة لكن معها او فيها الاقطار فللجملة اقطار ثلثة على
ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمعات تكون بعد ان تكون جملتها جوهرا
ذا اقطار ثلثة وتكون تلك المجتمعات في هوية ذلك الجوهر لا ان تكون
تلك الجوهرية تمت بالاقطار ثم عرضت تلك المعاني خارجة عن
الشيء الذي قد تم كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو الجنس فالجسم
بالمعنى الاول اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي
بعد الجسمية التي بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد
جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط واما هذا الثاني فانه محمول على
كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار
الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس لان

فان انضم

بمجرد

جملة

جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في
موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر وهو جوهر له طول وعرض وعمق وكذلك
الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا جسمية وتغذ
وحس وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد ان يكون
مادة للانسان وموضوعا وصورته النفس الناطقة وان اخذ بشرط
ان يكون جسما بالمعنى الذي يكون به الجسم جنسا وفي معاني ذلك
الجسم على سبيل تجويز الحس وغير ذلك من الصور ولو كان النطق او
فصلا يقابل النطق غير متعرض لرفع شيء منها او وضعه بل مجوزا وجود اي
ذلك كان في هويته ولكن هناك معها بالضرورة قوة تغذية وحس وحركة
ضرورة ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون كان حيوانا
بمعنى الجنس وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق فان اخذ الحساس
جسما او شيئا له حس بشرط ان لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلا بل كان
جزءا من الانسان فكذلك الحيوان غير محمول عليه وان اخذ جسما او شيئا
مجوزا له وفيه ومعه اي الصور والشرائط كانت بعد ان يكون فيها
حس كان فصلا وكان الحيوان محمولا عليه فاذن اي معنى اخذته مما
يشكل الحال في جنسيته او مادته من هذه فوجدته قد يجوز انضمام الفصول
اليه ايها كان على انها فيه ومنه كان جنسا وان اخذته من جهة بعض

شيء

فان م
الانسان

الفصول

وتمت بالمعنى وختمت حتى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا
من خارج لم يكن جنسا بل مادة وان اوجبت لها تمام المعنى حتى لو دخل فيه
ما يمكن ان يدخل صار نوعا وان كنت في الاشارة الى ذلك المعنى لا
تتعرض لذلك كان جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة يكون
مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك
بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات على انها داخلة في جملة معناه
يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة ففي
العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرنا
قبل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس وشيء
هو مادة فنقول انما توجد للحيوان للانسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض
وجوه التصور اذا اخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك
انما يوجد الجسم قبل الحيوانية اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى
يحمل عليه واما الجسمية التي تفرض مع جواز ان يوضع متضمنة لكل معنى مقرونا
به مع وجوب ان تتضمن الاقطار الثلثة فانه لم يوجد للشيء الذي هو نوع
من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون معنى الحيوانية جزءا ما من
وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزا في نفسها تضمنها اياه
فيكون معنى الحيوانية جزءا ما من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم اذا حصل

كما ان الجسم

كما ان الجسم الذي هو بمعنى المادة جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي
ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه من وجود انواعه وما يوضع تحته
فهي اسباب لوجوده وليس هو سببا لوجودها وان كان للجسمية التي بمعنى الجنس
وجود محصل قبل وجود النوعية وان كانت قبلية لا بالزمان بل بالذات
لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم بمعنى المادة بل وجود تلك الجسمية
في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا فان الحكم
فيه هكذا فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من الاشياء الجسمية التي
لطبيعة الجنس وجودا محصلا اولا ويضم اليه شيئا آخر حتى يحدث الحيوان
النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي هو الجنس في العقل غير محمول
على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو
النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا اذ احدث النوع بتمامه ولا يكون
الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس ومضافا اليه البتة بل متضمنا فيه و
جزءا منه من الجهة التي اومأنا اليه وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو
كلي بل حكم كل كلي من حيث هو فتبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة
التي يكون جنسا يكون كالمجهول بعد لا يدري انه على اي صورة وكم صورة
يشتمل وتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل
وكذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه بالبال النفس فان النفس لا تقنع بتحصيل

اذا حصل

الجسمية في

غير محمول ح

شئ متقرر بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لونا
واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الاشارة
واما طبيعة الجنس فانها وان كان العقل اذا طلب فيها تحصيل الاشارة
كانت قد طلبت الواجب وما يجب ان يتبع معه فان العقل يطلب
ايضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا الطلب حتى انه انما يتحصل له ان يستعد
لهذا الطلب اكثر فيكون العقل ان يعرض اي مشار اليه شاء فلا يمكن
ان يجعل بحيث يجوز ان يكون اي مشار اليه شاء الا بعد ان تضاف معاني
اخرى بعد اللونية قبل الاشارة فانه ليس يمكنه ان يجعل اللون وهو لون
بعد بلا زيادة شيئا مشارا اليه انه لون في هذه المادة ذلك الشئ ليس الا
لونا فقط وقد تخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو
بعينه باقيا مع زوال واحد واحد منها كما يكون في مخصصات طبيعة النوع
وذلك في المقدار او الموضع الكيفية وغيرها وذلك الجسم الذي يمكن ان يستبعد
ليس يمكن ان يجعله الذهن مشارا اليه مقتصرا على انه جوهر يتخصص اي
شئ اتفق بعد ان يكون الجملة طولية عرضية عميقة على جملة لم يجد الاشياء
التي تخصها او لا تخصها فيصير نوعا فان قال قائل فيمكن ان يجمع مثل هذا
الجمع اي الاشياء شئنا فنقول ان كلامنا في نحو من الاجتماع مخصوص فيما
يكون اجتماع الاشياء فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس

اليـ ؟

ذلك

وذلك النحو هو ان يكون المجتمعات فصولا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا ههنا
في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف يحوي الفصول وغير الفصول اي الاشياء
يجمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيها على النحو المؤدي الى الفرق بين
الجنس والمادة وليس اذا اردنا ان نفرق بين شيئين يلزمنا ان نعدي
التفريق الى جهات احوال اخرى وانما غرضنا ان نعرف ان طبيعة الجنس
الذي هو الجسم هو انه جوهر يجوز فيه اجتماع اشياء من شانها ان يجمع فيه
فيكون الجملة طولية عرضية عميقة ويكون ان كانت لا تكون الاشياء معلومة
الشرط مجهولة بعد والى هذا الحد نتكلم في هذا الفصل **فصل** في كيفية دخول
المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس فلنتكلم الان في الاشياء التي
يجوز اجتماعها في الجنس ويكون التوقف في اثبات طبيعة ونعينه
محصلة بالفعل انما يقع لاجلها فنقول ان هذا الطلب ينقسم الى قسمين احدهما انه
اي الاشياء هي الاشياء التي يجب ان يحصرها الجنس في نفسه ويجمع
فيكون تلك الاشياء جاعلة اياه نوعا والثاني انه اي الاشياء تكون
واقعا في حصره مما ليس كذلك وذلك ان الجسم اذا انحصر فيه النباتية
على النوع المذكور لم يجعله نوعا والحيوان اذا قسم الى ذكر وانثى لم يتنوع
بذلك وهو مع ذلك يتنوع باشياء اخرى ثم الحيوان يجوز ان يقع على شخص
فيه اعراض كثيرة فيكون ذلك الجملة مشارا اليه فنقول والا ليس يلزمنا

وان تختلف بانات خاصة بفصل كل جنس عند كل نوع وما هي فصول
انواع جنس واحد فان ذلك ليس في مقدورنا هو معرفة القانون في
ذلك وانه كيف ينبغي ان يكون الامر في نفسه واما اذا نظرنا في شئ
من المعاني المعقولة الواقعة في تخصيص الجنس اهل هذا المعنى للجنس
على شرط ذلك القانون او ليس فربما جهلناه في كثير من الاشياء
وربما علمناه في بعضها فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه
طبيعة يجب اول شئ ان يكون انضيافها اليه على سبيل القسمة يرده
حتى يرده الى النوعية وان يكون القسمة مستحيلا ان ينقلب ذلك
المشار اليه ما في الجوهر حتى يصير مثلا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد
بالشخص وغير المتحرك متحركا وهو واحد بالشخص بغير المتحرك والمتحرك
قسما التقسيم الذاتي بل يجب ان يكون القسمة لازمة فيكون المعنى الخاص
لاحقا فقط اي من الجنس وبعد ذلك يجب ان يكون التحقق
الموجب من القسمين او كليهما ليسا عارضين بسبب شئ قبلهما وتخصص
طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى فصلا البتة بل كان امرا لازما
للامر الذي هو الفصل مثل ان يكون كالجسم قد غير حكمه فلم تقسيم الجوهر
الى جسم والى غير جسم بل قسم الى قابل الحركة والى غير قابل الحركة
فان القابل للحركة لا يلحق الجوهر اول اللحوق بل بعد ان يصير مكانيا جسميا

بل الذي في مقدورنا ح

او لانه اذا لم يكن كان ثانيا جاز ان لا يكون ذلك المعنى ح

يقسم لا

فقابل

يلزم

فقابل الحركة يلزم الجسم ويلزم الجسم اشياء كثيرة كل واحد منها يلزم الجسم لكنها
ليست فصولا بل امورا لزمت الفصول لان الجوهر بتوسط الجسمية فيها
تعرض له تلك المعاني والذي من حال ان يكون ذا جسمية او غير ذي جسمية
فهو لما هو جوهر لا لتوسط شئ آخر وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض له ولا
فصلا ولكن لا يكون فصلا قريبا لذلك الجنس بل فصلا بعد فصل مثل
ان يقال ان الجسم منه ناطق ومنه غير ناطق لان الجسم بما هو جسم فقط ليس
مستعدا لان يكون ناطقا وغير ناطق بل يحتاج ان يكون اولا ذا نفس
حتى يكون ناطقا فاذا وجد الجنس فصلا يجب ان يكون تلك الفصول
التي بعده فصولا بعد تخصيص تلك الفصول فان ذا النطق وعديم النطق
يعرف حال فصل كونه ذا نفس فانه ذو نطق وعديم النطق من جهة ما هو
ذو نفس لا من جهة انه ابيض او اسود او شئ آخر البتة بالفعل وذلك كون
الجسم ذا نفس او غير ذي نفس ليس له هذا السبب شئ البتة من الاجناس
المتوسطة فاذا عرض لطبيعة الجنس ايضا عوارض تنفصل بها لم يجب اذا
ان يكون الاستعداد للانفصال بها انما هو لطبيعة الجنس او لطبيعة اعم كما كان
قبل الطبيعة اخص منها فان كان لطبيعة اعم منها مثل ان الحيوان منه ابيض
واسود والانسان منه ذكر وانثى فليس ذلك من فصوله بل الحيوان
انما صار ابيض واسود لاجل انه جسم طبيعي وقد صار ذلك الجسم الطبيعي فانما

منهما ح

بالفعل ثم وضع لحق العوارض وهو لعقبها وان لم يكن حيوانا والانسان
انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل انه حيوان فهذا لا يكون فصلا للجنس
ايضا قد يكون اشياء خاصة بالجنس بنفسه كالذكر والانثى بالحيوان ولا
يكون فصولا بوجه من الوجوه وذلك لانها اذا كانت تكون فصولا
لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى العقت بها صورته اما
اوليا ولم يكن لازمة لشيء يقومه فصل اول فاما اذا لم تكن كذلك بل كما
عرضت للحيوان لان مادته التي منها عرض لها عارض فصارت بحال من
الاحوال لا يمنع حصول صورة الجنس ونفسه في المادة ولا طرفا النقيضين
ايضا يمتنع ان يقع للجنس افتراق آخر من حيث صورته بالفصول فليس
طرفا النقيضين من الفصول بل من الاعراض اللازمة فيه التي
مثل الذكورة والانوثة فان المني كان حاملا لصورة الحيوان وكان صالحا
لفصل خاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال حار فصار ذكرا وكان
يجوز ان يعرض له انفعال مبرد في المزاج فيكون انثى وذلك الانفعال
وحده لا يتعلق من حيث هو نفسه ان يقبل اي فصل يعرض للحيوان من جهة
صورته اي من جهة كونه ذا نفس دراكا متحركا بالارادة فكان لا يجوز
ان يقبل النطق وغير النطق فلم يكن ذلك في تنوعه وحتى لو انهما
لا انثى ولا ذكرا ولم يلتفت الى ذلك لاستقام نوعا بما ينوعه فلا ذلك

يمنع

يمنع من التنوع دون الالتفات اليه ولا يفيد التنوع بالالتفات اليه و
ليس كذلك اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم او توهمنا اللون لا
ابيض ولا اسود بوجه وليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول
والخواص العامة ان نقول ان الذي عرض من جهة المادة فليس
بفصل فان كونه غاذيا وغير غاذ انما يعرض من جهة المادة لكن يجب
ان يراعى الشرائط الاخرى التي وصفناها ولهذا لا نجد شيئا من
جملة ما هو معتقد من انواع الجسم يدخل في جملة ما هو معتقد ونجد
الانسان وهو نوع لا محالة من الحيوان يدخل في جملة الذكر والانثى
جميعا وكذلك الفرس وغيره والذكر والانثى قد يدخل ايضا في
الانثى والفرس على ان هذا المعنى ملازمة ما يقع القسمة للمقوم
وان كان من شرائط الفصل فقد يكون في غير الفصل فربما لزم
الجنس بفصل نوعا واحدا لا يتعداه وذلك اذا كان من لوازم
الفصل ونرجع فنقول انك تعلم ان المادة اذا كانت متحركة
الى قبول حقيقة صورة ليحدث نوع فقد يعرض لها عوارض من
الامزجة وغيرها تختلف بها حالها في انفعال تصدر عنها لا من حيث
تقبل صورة الجنس او صورة الفصل اذ ليس كل ما يقبله من الاحوال
وما يعرض لها انما يكون من جملة ما هو داخل في الغاية التي لها تحرك

في التكون فقد علمت مصادمات الامور الطبيعية ومعارضة بعضها لبعض
والانفعالات التي تقع بينها فربما كانت الانفعالات المعترضة
صارفة عن الغاية المقصودة وربما كانت موقعة لاختلافات لا
في النفس المقصودة بل في امور تناسب الغاية مناسبة ما وربما
كانت في امور خارجة عنها جدا فما يعرض للمادة من هذه الجهة
ويبقى بها المادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية
والذكورة والانوثة انما تؤثر في كيفية حال الآلات التي بها يكون
التناسل والتناسل لا محالة امر عارض بعد الحيوة ولعد تنوع
الحيوة شيئا محصلا بعينه فيكون ذلك وامثال ذلك لها من جملة
الاحوال اللاحقة بعد تنوع النوع نوعا وان كانت مناسبة للغاية
فما كان من الانفعالات واللوازم بهذه الصفة فلنعلم انها ليست
من الفصول للاجناس فصل في [illegible] قد عرفنا طبيعة الكلي وانه كيف
يوجد وان الجنس منها كيف يفارق المادة تفرقا من وجه لكن
ان تنوع نسبه وجه سنورده بعد وعرفنا الاشياء يقسمها الجنس
ما تنوع بها وقد بقي بحثان مختلفان مما يسئل احدهما اي الاشياء
تقسمها الجنس مما ليس يتنوع اياه والثاني ان هذه الاجناس كيف
يكون وكيف يكون من الجنس ومن الفصل وهما شيئان شيء واحد

متحصل

متحصل بالفعل فاما البحث الاول فيما ان تلك الاشياء اذا لا يكون فصولا
فهي لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما غير لازمة واللازمة اما
لازمة لاجناس الجنس ان كانت له اجناس واما للفصول اجناسه
واما للجنس نفسه من فصل واما للفصول تحته واما للمادة شيء منها واما
ما كان منها من فوق فان اللازمات للاجناس الفوقانية
والفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد
هذه ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما
للجنس ولما تحته واما التي تلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس
شيء منها او يلزم من ذلك ان يلزمه النقيضان بل قد يجوز ان يقع
فيه كلاهما واما البحث الثاني فلنفرض مثالا له وهو مجموع محصل
من فصول الاجسام واعراض كثيرة فاذا قلنا له جسم فلسنا نعني
بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء
كلها عارضة لها خارجة بل نعني شيئا ما في موضوع له طول وعرض
وعمق سواء كان ذلك الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة
من حيث هي جملة معينة يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى ولا يحمل
عليها الجسم بالمعنى الآخر الذي هي مادته واذا قيل له جسم لم يكن
ذلك الجسم الا هو نفسه لا الجزء منه ولا شيء خارج عنه ولكن القابل

من مقوال فقد علم ان طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وهو مما صح الحكما
على ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس فنقول
معنى قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس هو ان
طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا تحتاج ان تكون انها طبيعة الجنس
من حيث هو هي الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا
يقال على الجملة فانه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولا على الشخص
بل كان يكون جزءا منه لكن لو لم يكن هذه الاعراض والخواص
لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التي قلنا موجودة بهذا المعنى المذكور
وهو انها طبيعة جوهر كيف كانت جوهر نسبة يتقوم بها هكذا وكذا ان كان
في انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ان يحتاج اليها الجسم
من الاجناس مثلا في ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا
وليس في ذلك انه اذا كانت هذه فليس يقال عليها الجنس
فرق بين ان يقال ان طبيعة لا يحتاج في معناها الى شيء وبين ان
يقال لا يحمل عليه فقد يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل
فقد يختص به بالفعل بعد ان كان يجوز ان يختص بغيره وكذلك حال
مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار في حمل الجنس لكان طبيعة
الجنس جزءا لا محمولا فصل في النوع واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة

في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل هيئته بامور محصلة
يكون العقل انما يبقى بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب
شيئا في تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوع
الانواع ويكون حينئذ يعرض لها لوازم من الخواص والاعراض يتعين
بها الطبيعة مشارا اليها ويكون تلك الخواص والاعراض اضافات
فقط من غير ان يكون معنى في الذات البتة وهي ما يعرض للشخصيات
الامور البسيطة والاعراض لان تشخصها بكونها محمولة اي في موضوعاتها
وتشخصها بالوضع يكون بالعرض كصور الطبيعية مثل صورة النار
واما ان يكون احوالا ايضا زائدة على الاضافات لكن بعضها بحيث
لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه
الذي هو مغاير لاخر موجودا بل يجب ان يكون قد فسد تحقق مغايرته
اللازمة وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا لم يجب به لا بطلان ماهيته
بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تحصلها ولكن بطلت مغايرته
ومخالفته لاخر الى مغايرة اخرى من غير فساد ولكنا ربما اشكل
علينا ذلك فلم نحصل وليس فيما نعلمه يحصل فيما الامر في نفسه عليه
فصل في تعريف الفصل وتحقيقه والفصل ايضا يجب ان نتكلم
فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس

فان ذلك غير محمول على شيء من الانواع بل نوعا مثل الجنس
على ما علمت في مواضع اخرى او شخصا مثل حمل النطق على نطق زيد
وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الجنس فلا يقال
لشيء منها انه نطق او حس ولكن يشتق له من اسمائها اسم فان كان
هذه فصولا فهي فصول من جهة اخرى وليست من الجهة التي هي اسم
المقول على كثيرين بالتواطؤ فالاولى ان يكون هذه مبادي الفصول
لا الفصول انما يحمل بالتواطؤ على غير اشخاص النوع التي يقال انها
فصولها وذلك ان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ
والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ فالفصل الذي هو كالنطق والحس
ليس هو بحيث يقال على شيء من الجنس فليس النطق ولا الحس حيوانا
البتة واما الفصل الذي كالناطق فالجنس بالقوة هو واذا صار هو
بالفعل صار نوعا واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون
الجنس هو الفصل وهو النوع في الوجود بالفعل وكيف يفترقان
بعضها من بعض فان النوع بالحقيقة شيء هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل
وان ذلك التميز والتفريق عند العقل فاذا حصل فصل وتميز في الوجود
في المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة ولم يكن الجنس والا
معقولا على النوع بين الشكوك التي تعرض على هذا الكلام بل على وجود طبيعة

الفصل بالقول انه من البين ان كل نوع منفصل عن شركائه في الجنس
بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات
واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات ومحال ان يقال ان كل فصل هو
اعم المحمولات فان الناطق واشياء كثيرة مما يجري مجراه ليس بمقولة ولا
في تحت حكم مقولة فبقي ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل ما هو واقع
تحت معنى اعم منه هو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون اذن لكل
فصل فصل ويذهب الى غير النهاية والذي يجب ان يعلم حتى ينحل به هذا
الشك ان من الكلي ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع ومنه ما يكون
امرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود فانه ليس يجب ان يكون كل معنى يكون
اخص ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن شركائه فيه بفصل في العقل
هو معنى تغاير ذاته وماهيته وانما يجب ذلك ان كان ما يحمل عليه مقوما
لماهيته فيكون كالجزء في العقل والذهن لماهيته فما يشاركه في العقل والذهن
والتحديد في ذلك المعنى يشاركه في شيء هو جزء ماهيته فاذا خالفه يجب ان
يخالفه في شيء لا يشاركان فيه ويكون ذلك جزءا اخر عند العقل والذهن
والتحديد من ماهيته فيكون مخالفته الاولية له بشيء من جملة ماهيته ليس بجميع
ما يدخل في ماهيته اعني عند الذهن والتحديد والجزء غير الكل فيكون مخالفته
لشيء غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة في امر لازم وكان المشاركة

في اجزاء حد الماهية اصلا كانت الماهية نفسها منفصلة لا بجزء منها مثل انفصال
اللون عن العدد فانهما وان اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح في
ساير ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل في الماهية فلا يحتاج في انفصاله
من العدد عند التحديد والذهن الى غير ماهيته وطبيعته ولو شاركه العدد
في معنى داخل في ماهيته لكان يحتاج ان ينفصل فيه بمعنى آخر غير جملة ماهيته
لكن جملة ماهية اللون غير مشاركة البتة لماهية العدد وانما شاركها بمعنى
خارج عن الماهية فلا يحتاج اذن الى فصل يخالف به العدد ونقول ايضا
ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء من ماهيته ويحمل على الفصل على انه
لازم له لا على انه جزء من ماهيته مثاله الحيوان يحمل على الانسان على انه جزء
من ماهيته ويحمل على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من ماهيته فانه
انما نعني بالناطق شيء له نطق وشيء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس
قولنا الناطق بيانا لذلك الشيء انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون
هذا الشيء الا جوهرا او الا جسما والا حساسا فيكون هذه الامور مقولة
عليه قول اللازم على الملزوم لانها غير داخلة في مفهوم الناطق اي الشيء
ذي النطق فنقول الآن اما الفصل فانه لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في
الماهية فيكون اذن انفصاله عنه بذاته ويشارك النوع على انه جزء منه
فيكون انفصاله عنه بطبيعة الجنس التي هي في ماهية النوع وليست في

ماهية الفصل واما حاله مع ساير الاشياء فان الفصل ان شاركها في الماهية وجب
ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في الماهية لم يجب ان ينفصل عنها
بفصل وليس يجب ان يكون كل فصل يشارك شيئا في ماهيته فليس
لا محالة اذا وقع الفصل تحت ما هو اعم منه الا وقوع المعنى تحت اللازم
له دون الداخل في ماهيته مثل الناطق مثلا فانه يقع تحت المدرك على ان
المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له لا
جنس على الوجه الذي اومانا اليه ويقع ايضا تحت المضاف لا على ان
الاضافة جوهره او داخلة في ماهيته بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج
في انفصاله عن النوع الى فصل آخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء
المشاركة له في الوجود وساير اللوازم الى معنى غير نفس ماهيته وليس يجب
ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع تحت الجنس بل قد يقع
وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في الماهية واما ان فقد
الفصل كالنطق مثلا فانما يجب امثاله في فصول الاشياء المركبة فان عنيت
بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من جملة المعاني المؤلفة من جنس وفصل
على ما علمت من حكمه في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس كانت
جوهرا وكانت جزء جوهر مركب يخالفه بالفصل الواقع بين البسيط و
المركب في الجواهر على ما تحققت فلنرجع الآن الى المقدمات التي في الكلام

فنقول ان القسمة اقتضت ان الفصل اما معنى من المعاني فاما ان يكون اعم
المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فنسلم واما الاخرى
وهي القايلة ان كل ما تحت اعم المحمولات فهو مقول كذب وانما المقول اعم
المحمولات الجنسية المقومة للماهية لا التي هي اعم المحمولات وليس يقوم ماهية
كل ما تحتها بل يلزم الاشياء والقايلة الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى
اعم فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يخصه كاذبة لان المشاركات
اذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في الماهية لم يكن الانفصال
عنها بفصل بل بمجرد الماهية وتبين بعد هذا انه لا يجب ان يكون لكل فصل
فصل ويجب ان نعلم ان الذي يقال من ان فصول الجوهر جوهر وفصول
الكيف كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف
يلزم ان يكون كيفا لا ان فصول الجوهر يؤخذ في مفهوم ماهيتها حد الجوهر
على انها جواهر في نفسها وفصول الكيف يؤخذ في ماهيتها حد الكيفية
على انها كيفية الا ان نعني بفصول الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر
بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق اعني لا الناطق بل النطق
فيكون ح ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ بل النطق والفصل
الحقيقي هو الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب اذا كان الفصل الذي
بالتواطؤ موجودا ان يكون ايضا الفصل الذي بالاشتقاق موجودا الا ان يكون

هكذا الا في كل ما هو نوع بل فيما هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وربما
ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي
يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفته كذا مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر او
التامل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي بصفته كذا جوهرا او كيفا
مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر
او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا
جوهرا او جسما فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود لقايل ان
يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف من جنس
وفصل وكل واحد منهما مفارق للآخر ومجموعهما هو جزء المحدود ليس الحد
الا ماهية المحدود فيكون نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل
الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد الى المحدود وكان الجنس والفصل
الحد فكذلك معنياهما جزء المحدود واذا كان كذلك لم يصح حمل
الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا الانسان
مثلا حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان
والناطق بل مرادنا بذلك انه الحيوان الذي ذلك الحيوان بل الذي هو
بعينه الناطق كان الحيوان في نفسه امر محصل وجوده على النحو الذي
قد قيل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا حتى يكون هذا الذي تحول له

انه ذو نفس دراكة مجملا الذي هو غير محصل أي أنه ذو نفس هو قد صار محصلا
حال ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا تحصيلا لكونه ذا نفس دراكة ليس
يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا وكونه ذا نفس ناطقة شيئا خارجا
عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو النفس الدراكة ثم كون
نفسه دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما البتة كما علمت بل
يكون فيه محصلا فانما يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون مشكلا
عليه حقيقة النفس الدراكة حتى تفصل فيقال دراكة بالحس والتخيل والنطق
واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على
الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة ولنفس حيوية
نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة
بل هو مبدأ لجميع ذلك وهذه كلها قواه ليس ان ينسب الى بعضها اولى
من ان ينسب الى الآخر لكنه ليس له في نفسه اسم وهذه قواه فيضطر
الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا تجمع الحس والتحرك معاني عدة و
يجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر والباطن او نقتصر على الحس
فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك بيان
هذا وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله او
لوازمه وانما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله وكذلك الناطق

لا ان

لابد ان لكن عدم الاسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا واما
الى الانحراف عن حقيقة الفصل الى لازمه فربما اشتققنا اسما من لازم فجعلناه
بالحساس الذي له المبدأ الذي تنبعث عنه الحس وغيره وربما كان الفصل
في نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بلازمه وليس كلامنا في هذه الامور
على حسب ما نعقل نحن ونتصرف فيها نحن بل من جهة كيفية وجودها
في انفسها ثم لو كان الجنس الحيوان نفس لا الحاسة كان كونه جسما ذا
حس ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية والجسمية بشرط ان يكون
هو فقط بل على النحو الذي قلنا فاتحاد الفصل بالجنس الاعلى اذ شيء كان
تضمن الجنس الاعلى لا تلزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة او
الجزء بالجزء الآخر في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم
او عارض فيكون الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون
كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه
وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس
احدهما الآخر ويكون المجموع ليس هو واحد منهما والثاني اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها يتحد
فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها
اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم

الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل
اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها
بعضا ولا جملتها اجزاءها ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ ومنها
اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه
فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل
واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان
يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام
لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق
لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعها الخط والسطح والعمق بل على ان
يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى
المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا
فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى
يجوز ان يكون مثل هذا الشيء القابل للمساواة اي شيء كان بعد ان
يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء
كان في بعد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه
لكن الذهن يخلق له من حيث تعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا
اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشيء

القابل

القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر
مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبول المساواة
انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد
في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة انه في بعد واحد هذا حتى يجوز
ان يكون ان هذا القابل للمساواة هو هذا الخط الذي هو ذو بعد واحد و
بالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة
ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي يكون من الاجزاء بل كثرة يكون
من جهة امر غير محصل وامر محصل عند الذهن فان الامر المحصل في نفسه يجوز
ان يعتبر من حيث هو غير محصل فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا
لم يكن ذلك شيئا آخر الا باعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده فان
التحصيل ليس بغيره بل يحققه وهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس
والفصل فانه وان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب وخلط كما
وتنبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد التي لصورها وان لم
لا اجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هي مواد وصور وبعضها
ليس فيها تركيب في ذاتها بتة بل ان كان فيها تركيب فهو على النحو الذي
قلنا وانما يكون احد الشيئين منهما في كل نوع غير الآخر لانه قد اخذ مرة لا
محالة من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل بالفعل

القوة ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس في الوجود حصول
طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان النوع لتركيب في
الطبايع او لم يكن والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو
جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال
للحد انه جنس فقط ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم
ولا انه ذو حس ولا بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول طبايع
تنعت طبيعة على ما علمت فانها تحمل على المحدود بل نقول ان الحد
بالحقيقة بعينه معنى طبيعة واحدة مثلا انك اذا قلت الحيوان الناطق
يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان
هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن
لكنك اذا نظرت الى الحد وجدته مؤلفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها
من جهة كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى نفسه غير الآخر وجدت
هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار
الاول وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو
الناطق كان الحد بعينه هو المحدود المعقول وان عنيت بالحد المعنى
القائم في النفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى
المحدود بل كان سببا مؤديا اليه كاسبا له ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد

بعينه هو المحدود ولا يحمل الناطق والحيوان جزءين من الحد بل محمولين عليه بانه
هو لا انهما شيئان من حقيقة متغايران او متغايران في المجتمع لكن نفس معنى
مثلا الشيء الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانيته بكليته
متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب كون الحد غير المحدود يمنع ان
يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزءين منه فلذلك ليس الحد
بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما ولا جملة معنى حيوان مؤلفا
مع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف
ولا يفهم من جملة مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه
فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان وناطق لان المجموع من شيئين
هو غير كل واحد منهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل
ولا الكل يكون هو الجزء فصل في الحدود الذي ينبغي لك ان تعرفه الآن
ان الاشياء كيف تحدد وكيف نسبة الحد اليها وما الفرق بين المهية التي
وبين الصورة فنقول لما كان الوجود والواحد من الاشياء العامة للمقولات
ولكن على سبيل تقديم وتاخير فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات مهية وحد ليس
ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه مهيته اولا وله حد
تام اولا بالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت مهيتها متعلقة بالجوهر
او بالصورة الجوهرية على نحو ما حددناه اما الصورة الطبيعية فقد عرفت حالها

والقدر والاشكال فقد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخرى ايضا التي
لا تتحدد الا بالجوهر فيعرض من ذلك ان تكون اما الاعراض فان في حدودها
زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها على انه
جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزؤه جوهر فهو جوهر فان حدودها
يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تحدد بالجوهر لا محالة واما المركبات
فانها تعرض فيها تكرار شيء واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد من دخوله
في الحد واذ فيها عرض يتحدد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة
اخرى ليكون هذا الحد مؤلفا من حد الجوهر وحد العرض لا محالة وعائدا
الى التثنية وكثرة وحتى اذا حلل حد ذلك العرض ورد الى معناه فيكون
حد هذا المركب قد وجد فيه الجوهر مرتين وهو في ذات المركب مرة واحدة
فيكون في هذا الحد زيادة على معنى المحدود في نفسه والحدود الحقيقية لا
يجب ان يكون فيها زيادات ومثال ذلك انك اذا حددت الانف
الافطس وجب ان تأخذ فيه الانف لا محالة وتأخذ فيه الافطس فيكون
اخذت في حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق والعميق لا يجوز ان
عميقا وحده فانه لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق المقعرة
ايضا فطسا بل يجب لا محالة ان تأخذ الانف في حد الافطس فاذا حددت
الانف الافطس يكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا يخلو اما ان

يكون امثال هذه حدودا وانما يكون الحدود للبسايط فقط او يكون هذه
حدودا على جهة اخرى وليس ينبغي ان نقتصر من الحد على ان يكون شرح
الاسم فنجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقية لان الحد هو ما يدل على
المهية وقد عرفته ولو كان كل قول يعرض بازاء اسم حدا لكان جميع
كتب الجاحظ حدودا فاذا كان الامر على هذا فبين ان هذه المركبات
حدودها حدود على جهة اخرى وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك
شيء هو قابل لمهيته ولو كان هناك شيء قابل لمهيته لم يكن ذلك الشيء
مهيته مهية المقبول الذي حصل له ايضا لان ذلك المقبول كان يكون صورته
وصورته ليس هو الذي يقابله حده ولا المركبات بالصورة وحدها اي
باي فان الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل
على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه وبهذا
يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة والصورة دائما
جزء من المهيات في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه
لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا مهيتها واما الصورة
فظاهر انها جزء منها واما المهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة
مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا
بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والمهية هذا التركيب

فالصورة احد ما يضاف اليه هذا المركب والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع
للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس بما هو جنس
ماهية وللنوع بما هو نوع ماهية وللمفرد الجزئي ايضا بما هو مفرد جزئي ماهية
ما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكان الماهية انما يقال على التي في
الجنس والنوع وعلى التي للمفرد الشخصي كان باشتراك الاسم وليست هذه
الماهية مفارقة لما هو بها ما هو والا لم يكن ماهية لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه
وان كان للمركب حد ما وذلك لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة
ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت اشارة لكانت تسمية فقط
او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك فليس فيها تعريف المجهول
بالنعت واذا كان كل اسم محصل في حد المفرد يدل على نعت والنعت
يحتمل الوقوع على عدة والتاليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه
اذا كان آ معنى كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه
تخصيص ما ولكن اذا كان تخصيص كلي بكلي بقي بعده الشيء الذي هو آ ب
كليا يجوز ان يقع فيه شركة ومثال ذلك هذا سقراط ان حددته فقلت
انه الفيلسوف ففيه شركة وان قلت الفيلسوف الدين ففيه ايضا شركة
فان قلت الفيلسوف الدين المقتول ظلما ففيه ايضا شركة فان قلت
ابن فلان كان فيه احتمال شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه

في نسخة

وان

٢٨٠

فان عرف ذلك الشخص بالاشارة او باللقب عاد الامر الى الاشارة والى اللقب
وبطل ان يكون بالتحديد وان زيد فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم
كذا فهو الوصف ايضا مع تشخصه بالجملة كلي يجوز ان يقال على كثيرين الا
ان يستند الى شخص فان كان المستند اليه شخصا من جملة اشخاص نوع
من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم يجد العقل عليه وقوفا
الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص منها مستوف
لحقيقة النوع فلا شخص نظير له فكان قد عقل العقل ذلك النوع وشخصه
فاذا جعل الرسم مستندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف على العقل تغير
الحال لجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل هذا الشيء لا يفسد ولكن المرسوم
لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه وربما عرف العقل مدة بقائه
فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا فبين انه لا حد حقيقيا للمفرد انما يعرف بلقب
او اشارة او نسبة الى معروف بلقب واشارة وكل حد فانه تصور
عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد واذا فسد لم يكن
محدودا بحده فيكون الحمل الحد عليه مدة ما صادقا عليه وفي غيرها
كاذبا فيكون حمل الحد عليه بالظن دائما او يكون هناك غير التحديد للعقل
زيادة اشارة ومشاهدة فيصير بتلك الاشارة محدودا بحده واذا
لم يكن ذلك يكون مظنونا ان له حدا وان المحدود بالحقيقة فيكون حده لم

فهذا

تعينا فبين ان لحد الفاسدات فقد تعرض لابقائها **فصل** في مناسبة
الحد واجزائه فنقول انه كثيرا ما يكون في الحدود اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا
قلنا ان الجنس والفصل لا يتقومان جزئين للنوع في الوجود ويكون كما
قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء وذلك اذا كان
من احد صنفي الاشياء اما في العرض فمن الكميات واما في الجواهر فمن المركبات
وظاهر الحال يومي الى ان اجزاء الحد اقدم من المحدود ولكنه قد يتفق ان يكون
في بعض المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة حددناها
بالدائرة واذا اردنا ان نحد اصبع الانسان حددناها بالانسان واذا
اردنا نحد الحادة وهي جزء من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد القائمة
بالحادة ولا الدائرة بقطعها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة
في هذا فنقول ان هذه ليس شيء منها اجزاء الموضوع من جهة ماهيته وصورته
ثم انه ليس من شرط الدائرة ان يكون فيها قطعة بالفعل حتى تتألف منها
صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون لها محيط ولا من شرط الانسان
من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من شرط القائمة ان يكون
هناك حادة هي جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء الشيء من حيث ماهيته بل من
حيث مادته وموضوعه فانما تعرض للقائمة ان يكون فيها حادة وللدائرة ان
يكون فيها قطعة لانفعال تعرض لمادتها ليس في ذلك ما يتعلق به استكمال ماهيتها

الاعراض

ولا لاستكمال

ولا استكمال صورتها في نفسها واعلم ان السطح مادة عقلية لصورة الدائرة
بقبوله الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال مادتها لكان من اللازمات
التي لا يخلو الشيء عنها لا من المقومات كالمضي للمثلث ولكن لو شرح وليس يمكن ذلك
بل يخلو الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع ههنا ايضا فانه ليس يحتاج الانسان
في ان يكون حيوانا ناطقا الى اصبع بل هذا من الاجزاء التي للمادة ليحصل بها
مادة فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليه الصورة
فليس هي من اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء للمادة ولم يكن
اجزاء للمادة مطلقا بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة
فيجب ان يؤخذ في حدها تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع
المادة مثل ما ان الاصبع ليست جزءا مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذي
صار حيوانا انسانا وكذلك المادة والقطعة ليس جزء للسطح مطلقا بل
للسطح الذي صار قائمة او دائرة فلذلك يؤخذ صورة هذه الكليات
في حدود هذه الاجزاء ثم نفترق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان
يلزم انه بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل انساني
وجب ان يؤخذ الاصبع ح في رسمه لانه يكون له ذلك جزءا واجبا
في ان يكون شخصا كامل الاعضاء ولا يكون بقوام الطبيعة نوعا اذ قلنا
جزءا انما يتقوم برتبة الشخص في شخصيته بوجود ما يتقوم بطبيعة النوع فهذا

الاجزاء

الكليات

في نسخة

في الخطوط

المقبب من الجهة التي الحزبها جزء بالفعل واما اذا كانت الاقران فليس الجزء منها جزء بالفعل وليس ان يكون الدائرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة بينها وبطل عنها انها دائرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان يكون الانقسام بالوهم وبالفرض لا بالفعل بل بالقطع وكذلك حكم القائمة ثم القائمة والدائرة مختلفان في شيء وهو ان قطعة الدائرة فلا يكون الآن دائرة بالفعل والحادة فليس من شرطها في الوجود ان يكون جزءا لزاوية اخرى ولا انها حادة بالقياس الى المنفرجة والقائمة بل هي في نفسها حادة لسبب وضع احد خطيها عند الآخر لكنها من جهة ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب بين الخطوط بعضها الى بعض او البعد فيما بينها مما يتعلق به اضافة ما عرض الى تعلق الحادة بالاضافة وان لم يدل على هذه الاضافة بالفعل القصور بها فقد دل عليها بالقوة في ادخال الاضافة بالفعل ثم لما كانت المسطحة انما تحدث عن قيام خط على خط فكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما لا اعتدا قرب احد الخطين من الآخر مطلقا واخذ ما ميلا اليه مطلقا من غير تعيين الميل عنه فيكون الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة فان خطوطها الفرق فيها قبل بعضها الى بعض

فانك ان اعتبرت اتصال خطين على الاستقامة لوجدت المنفرجة فيها ميل لاحد خطيها الى الآخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق لقضية انفراج خطين كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شيء ولما كان ذلك الشيء يجب ان يكون بعدا خطيا ولم يمكن ان يتوهم خطوط تميل عنها هذا الخط الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفعل زاوية منفرجة او الذي يفعل زاوية قائمة او الذي يفعل زاوية حادة واما الخط الغير المتصل بهذا الخط فانه لا يحد به شيء فكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح في هذا الباب والا فالمنفرجة والقائمة ايضا حادة ولكن اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة لان الميل عن الانفراج فكيف عن الانفراج اذ يكون منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك حكم الحادة بعد سيران الحادة لا يمكن ان تعرف الحادة فيكون تعريف مجهول بمجهول فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التي ليس يعني قوامها مع الميل عنها مخروطا فكانه نقول ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الآخر ومال الى قرب من خط قائمة لو قامت حتى هي اصغر من القائمة لو كانت فليس يعني بها انها بالفعل موجودة متعينة فقائمة تزيد عليها فيكون الحكم كذا ولكن فقائمة بهذه الصفة والقائمة بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي قائمة بالقوة فان للقوة من

حيث هي قوة وجود الفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة بالقوة او القوة البعيدة من الفعل ثم يصير بالفعل قوة قريبة فان القوة القريبة على ان يكون الانسان في الغذاء يكون بالقوة ثم اذا صار منيا صارت تلك القوة القريبة موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحادة يحتاج فيه الى القائمة لا بالفعل قائمة مطلقا بل بالقوة فلا يحد بخط الحادة الا انه بما ليس له حصول فان المحدود به قائم بالقوة وذلك له من حيث هو كذلك حصول الفعل والاحرى ان عرفت الحادة والمنفرجة بالقائمة فان القائمة تتحقق من المساواة والمماثلة والوحدانية وتانك يتحققان من الخروج عن المساواة واما القائمة فيتحقق بذاتها ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين يحدثان من قيام خط على خط والمنفرجة اعظمها فكان حينئذ اذا حقق فقد اشير الى القائمة لان الاكبر هو الذي يكون مثلا وزيادة والاصغر هو الذي ينقص عن المثل فبالمثل يتحقق معرفة الاصغر والاكبر وبالواحد المتشابه تتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فيكون [illegible] اي حينئذ الحال في اجزاء المحدودات ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل في حال اجزاء المادة وعلاقتها الحق لا يساوي بغير فصل في اقسام العلل واحوال العالية وكثفنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار المتقدم والمتأخر فيها وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فالطبيعي ان

نتكلم الآن في العلة والمعلول فانهما ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود والعلل كما سمعت صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منه وجود شيء يتصور به حتى يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك فيجب ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار آخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقد يظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون داخلا في قوامه وجزءا من وجوده او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزءا من وجوده فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان يكون بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة

واما ان لم يكن جزءاً من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله او لا يكون فان كان
ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما ان يكون وجوده
منه بان لا يكون هو فيه الا بالعرض وهو فاعله او يكون وجوده منه بان يكون
هو فيه وهو ايضاً عنصره او موضوعه فيكون المبادي اذن كلها من جهة
خمسة ومن جهة اربعة لانك اذا اخذت العنصر الذي هو قابل وليس
جزءاً من الشيء غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذت كليهما
شيئاً واحداً لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة
ويجب ان لا يأخذ العنصر بمعنى القابل الذي هو جزء مبدأ للصورة
بل للمركب انما القابل يكون مبدأ للعرض لانها متقوم اولاً بالصورة
بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي بالقوة
من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكنه انما يكون مبدأ للعرض فان
العرض يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سبباً لقوامه
سواء كان العرض لازماً فيكون الاولية بالذات او زائلاً فيكون الاولية
بالذات وبالزمان فهذه انواع العلل واذا كان الموضوع علة للعرض فليس
ذلك على النحو الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو نحو
آخر واذا كانت الصورة علة للمادة بتقويمها فليست على الجهة التي تكون
صورة علة للمركب وان كانا يشتركان من جهة ان كل واحد منهما علة

لشيء

لشيء لا يباينه ذاته فانهما وان اتفقا في ذلك فان في احد الوجهين ليس الذي يفيد
الآخر وجوده بل انما يفيده الوجود شيء آخر ولكن فيه واسطة ان يكون العلة هي
المبدأ القريب لافادة المعلول وجوده بالفعل ولكن ليس وحده
وانما يكون مع شريك وسبب لوجوده هذه العلة اعني الصورة فتقيم الآخر
به فيكون واسطة مع شريك في افادة ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة
للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده او يشبه
ان يكون الصورة جزء العلة الفاعلية مثل احد محركي السفينة وعلى ما سيتضح
بعد واما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة فالصورة انما هي
صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئاً آخر
وجوداً ليس للآخر عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي
هو فاعل من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلاً لصورة ذلك الوجود
ولا مقارنة له مقارنة داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجاً
من الآخر ولا يكون في احدهما قوة ان يقبل الآخر وليس يبعد ان يكون
الفاعل يوجد المفعول حيث هو ملاقياً لذاته فان الطبيعة التي في الخشب
هي مبدأ فاعل للحركة وانما تحدث الحركة في المادة التي الطبيعة فيها وحيث
ذاته ولكن ليس مقارنتها على سبيل ان احدهما جزء من وجود الآخر او
مادة له بل الذاتان متباينتان في الحقائق ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق

وقت ان لا يكون فاعلاً ولا مفعوله مفعولاً بل يكون مفعوله معدوماً ثم يعرض له
الاسباب التي يصير بها فاعلاً بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف ثم يصير فاعلاً
فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود ولذلك الشيء
انه لم يكن وليس له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من
الفاعل وجوده واذا كان له من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما
لم يكن فصار كائناً بعد ما لم يكن فالذي له بالذات من الفاعل الوجود
وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الآخر على حالة يجب عنها ان يكون لغيره
وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه ان لم يكن موجوداً فليس عن
علة فعلته فان كونه غير موجود يحتاج الى علة ما وهو عدم علته فاما كون وجوده
بعد العدم فانه لم يصر لعلة فانه لا يمكن البتة ان يكون وجوده الا بعد عدم وما لم
يكن فلا علة له ثم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده علة وعدمه
قد يكون وقتاً لا يكون فيجوز ان يكون لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن
فلا علة له فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز
ان لا يكون فنقول ان عنيت وجوده من حيث هو وجوده فلا مدخل
للعدم فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري اي ممكن وليس هو غير
ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري وجوده بهذا الشيء اتفق
الآن وكان معدوماً واما من حيث اخذ وجوده وجوداً بعد عدم فيلحقه انه

بعد

بعد عدم لا كونه موجوداً فقط الذي كان بعد عدم والمتفق بعد ذلك لا سبب له
فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان
بعد عدم من حيث وجوده فحق ان وجوده جائز ان يكون وان لا يكون
بعد العدم الحاصل وليس يحق ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود
بعد العدم جائز ان يكون وجوداً بعد العدم وان لا يكون البتة الا ان لا
يكون وجوداً اصلاً فيكون الاعتبار للوجود وربما ظن ظان ان الفاعل و
العلة انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشيء فلو فقد
العلة لوجد الشيء مستغنياً بنفسه فظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه
فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون عنده العلل علل حدوث
فقط وهي متقدمة لا معاً فهو ظن باطل لما علمت لان الوجود بعد
الحدوث لا يخلو اما ان يكون وجوداً واجباً او وجوداً غير واجب فان
كان وجوداً واجباً فاما ان يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك الماهية
حتى تقتضي تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل ح ان يكون حادثاً و
اما ان يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات
تلك الماهية واما شيء مباين ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث
فان الحدوث نفسه ليس وجوده واجباً بالذات فكيف يجب به وجود
غيره والحدوث قد بطل فكيف يكون عدمه علة لوجوب غيره الا ان يقال ان

العلة ليست هي الحدوث بل كون الشيء قد حصل له الحدوث فيكون من
الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في الجملة الثانية من القسمين فنقول
ان هذه الصفات لا يخلو اما ان يكون للماهية بما هي ماهية لا بما هي ماهية
لانها قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم الماهية فيكون الماهية
يلزمها وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون
الكلام في وجوب وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك
صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة
بذاتها واما ان ينتهي الى صفة تجب لشيء خارج والقسم الاول يجعل الصفات
كلها ممكنة الوجود غير زائد واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة تجب لشيء خارج
والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان
الممكن الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات تجب بغير
خارج عنها والقسم الثاني يوجب ان الوجود الحادث انما يتعلق وجودا
بسبب خارج وهو العلة على انك قد علمت ان الحدوث ليس
معناه الا وجود بعد ما لم يكن فهناك وجود وهناك كونه بعد ما لم يكن
وليس للعلة المحدثة تأثير وغناء في انه لم يكن بل انما تأثيرها وغناؤها
في انه منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن
العارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقويم الشيء فلا دخول للعدم

المتقدم

المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو
لذلك النوع من الماهيات يستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي
ولهذا لا يمكنك ان يكون ان تشا جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد ان لم
يكن فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا
يكون بعد عدم وبعضها واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فاما الوجود من
حيث هو وجود هذه الماهية فيجوز ان يكون عن علة واما صفة هذا الوجود في
انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشيء من حيث وجوده حادث
اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا علة له بالحقيقة
بل العلة له من حيث لماهيته وجود فالامر بعكس ما يظنون بل العلة للوجود
فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث
والفاعل الذي يسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه
فاعلا فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا
فلا يكون فاعلا من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من
حيث اعتبار ما له فيه اثر مقرونا باعتبار ما ليس له فيه اثر كما اذا اعتبرت
العلة من حيث ما يستفاد منها مقرونا بما لا يستفاد منها سمي فاعلا فلذلك
كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالضرورة قد كان مرة غير
فاعل ثم اراد او قسرا وعرض حال من الاحوال لم يكن فلما قارنه ذلك العارض

المقدمة التي بها يجب في العلل الموجودة بالفعل ان تصير عللا لها بالفعل ابدا
بلا نهاية ولذلك لا نقف فيها بسؤال لم الى غاية ولكن الاشكال ههنا في انا
نعلم ان هذه الحوادث التي بلا نهاية لا يخلو اما ان يوجد كل واحد منها آنا فينتهي الى آن
ثم انه ليس بينهما زمان فهو محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون ايجابها
في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب ايجابها الذي معها
في ذلك الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل
بلا نهاية معا وهذا هو الذي نحن في منعه فلولا ان الحركة لوجب هذا
الاشكال اذ الحركة تبقى الشيء الواحد على حالة واحدة ولا يكون ما
يتجدد من حاله بعد حاله في آن بعد آن بينهما زمان بل كذلك على
الاتصال فيكون ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول بل لكونها على نسبة
ذلك النسبة يكون علتها الحركة او شركة عليها او التي العلة علة بالفعل الحركة
فيكون العلل الثابتة الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة
في آن واحد فبالضرورة اذن يحتاج ان يكون العلة الحافظة لدوام الحركة
لنظام هذه العلل التي بسببها تنحل الاشكالات هو الحركة وسنوضح
هذا في موضعه ايضا مما استقر من هذا الفصل ان العلل الذاتية
للشيء التي بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب ان يكون معه لا تتقدمه في الوجود
تقدما يكون زوال مع حدوث المعلول وان هذا انما يجوز في علل غير ذاتية

او غير

او غير قريبة والعلل الغير الذاتية او الغير القريبة لا يمتنع ان تتقدم الى غير النهاية
واذ قد تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر دائما كان
سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم
الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء
فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء فهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا
عند الحكماء وهو تأسيس الشيء بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان
يكون ليس ويكون له من علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه
اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره
فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث على
كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا و
ان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد زمان ووقت كان قبله
فبطل بمجيئه بعده لا يكون مع القبلية موجودة بل يكون مباينة له في الوجود
لانها زمانية فلا يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذي سبق وجوده
زمان وسبق وجوده لا محالة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش في الاسم
ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده
بعد ليس مطلق او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل
خاص في مادة موجودة على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق

كان ذلك ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان خلا عن ذلك فـ
يكون فاعلا عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من
حيث هو علة بالفعل فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما
يسمونه منفعلا فانهم لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها
ما صدر عنه وجود بعد ما لم يكن فاذ ظهر ان وجود الماهية متعلق بالغير
من حيث هو وجود لتلك الماهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود
من هذه الجهة معلول ما دام موجودا كذلك كان معلولا متعلقا بالغير
فقد بان ان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود لنفس الوجود بالذات لكن
الحدوث وما سوى ذلك امور يعرض له وان المعلول يحتاج الى مفيد
الوجود دائما سرمدا ما دام موجودا

فصل في اثبات ما يتمسك به على ما
يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة هي مع معلولها وتحقيق الكلام في
العلة الفاعلية والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء
يبقى بعد الباني والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه تخليط واقع من
جهل العلة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام
البناء الحاصل له المذكور ولا ايضا لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم
سكونه وتركه الحركة او عدم حركته ونقله بعد ذلك النقل علة لانتهاء ذلك
الحركة وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع

هذه المعلولات كالبناء الحاصل له المذكور ليس علة لقوام البناء ولا ايضا ح م

تشكل

علة م

تشكل ما وكل واحد منهما هو علة بنفسه ومعلول معا واما الاب فهو علة لحركة المني
وحركة المني اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله
في القرار علة لامر ما فاما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى فاذا
كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء
والتسخين علة لابطال الاستعداد الذي بالفعل لقبول صورة المائية او حفظها
وذلك او شيء آخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول
ضدها وهي الصورة النارية وعلة الصورة النارية هي العلل التي يكسوا
العناصر صورها وهي مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول
لتشكيلات ... م
واما المتقدمات فهي اما بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد
ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك طبائع المجتمعات وثباتها
على ما الفت وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبائع وعلة الولد
اجتماع صورته مع مادته بسبب المفيد للصور وعلة النار سبب المفيد للصورة
مع زوال الاستعداد التام لضد تلك الصورة معا فنجد ان العلل مع المعلولات
واذا فرضنا هذا متصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه
العلل ولا يمتنع ان يكون عللا معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل
ذلك واجب ضرورة لان كل حادث فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته
تلك بعينها وعلته ما كان ايضا وجب فوجب في الامور الجزئية ان يكون الامور

يكون صدوره عن العلة ذلك الصدور ابدا ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم
يكون قد منع البتة وتسلط عليه الوجود ولو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان
تكوينه ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد اعني وجود الشيء من الشيء
ضعيفا مقصرا مستأنفا ومن الناس من لا يجعل كل ما يفيده مبدعا بل يقول ان شيئا
شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى فاعلة وان لم يكن عن مادة
ولا كان لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى بالحقيقة
بعد وجود آخر اضافي اليه فليس بابداع ليس مطلقا بل عن ايس وان لم
يكن ماديا ومن الناس من يجعل الابداع لكل وجود صوري كيف كان
واما المادي وان لم يكن المادة سبقت فخص تسميته الى العلة باسم
التكوين ونحن لا نناقش في هذه الاسماء البتة بل بعد ان نجعل المعاني
متميزة فنجد بعضها وجودا عن علة بلا مادة وبعضها عن مادة وبعضها بتوسط
وبعضها بغير واسطة ويمكن ان نسمي كل ما لم يوجد من مادة سابقة غير متكون
بل مبدعا وان نجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته
الاولى مادية كانت او فاعلية او غير ذلك ونرجع الى ما كنا فيه فنقول
اما الفاعل الذي لم يعرض له ان يكون فاعلا من مادة فيفعل فيها الا كل
حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل دفعة وربما كان فعل التحريك
فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا به المحركات الاربع

[illegible]

وربما اوفى هذا الموضع فجعلوا التكوين والتغير وحركة وقد يكون الفاعل فاعلا بذاته
فاعلا وقد يكون بقوة فالذي بذاته مثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة
تفعل فكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل بالقوة فمثل النار
بحرارتها وقد عددنا في موضع آخر اصناف القوى

فصل في مناسبة
ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها نقول ليس الفاعل كل ما افاد وجودا افاده
مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار
تسود او كالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه
اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين
ولا حق من كل وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود ويكون الحقيقة
المفيد اولى بما يفيده من المستفيد ولنقدم من رأس فنقول ان العلل لا يخلو
اما ان يكون عللا للمعلولات في نحو وجود انفسها واما ان يكون عللا للمعلولات
في وجود آخر مثال الاول التسخين بالنار ومثال الثاني التسخين بالحركة وصدور
التعقل من الارادة واشياء كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم على العلل والمعلولات
التي تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام التي قد يظن في الظاهر انها
اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير منه انقص
وجودا من العلة في ذلك المعنى بل اشد او انقص مثل الماء اذا سخن عن النار
وانه قد يكون في ظاهر النظر مثله ايضا قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها تحرقه

مناسبات

وان كان ذلك المعنى هـ

فهما في الظاهر انما تحمل جزءا مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مساويا لها في
صورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل الازيد والانقص وتساويا في الحر
اللازم من السخونة المحسوسة او كان صدور ذلك الفعل عن الصورة
المساوية لصورتها وعنها ايضا والمادة مساوية في التهيؤ وان كان الحاصل
ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء
المعلومة علل ومعلولات لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها
بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة حتى يكون
قد اوجب ذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا
للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد عن العلة معا فتلك الزيادة
يكون معلولة امرين لا معلولة امر واحد وهما مجموعين يجوز ان اكثر وازيد من
المعلول الذي هو الزيادة فاذ حصلنا هذه الظنون الى ان يستبري حالها
ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة مستويا في الشدة
والضعف فانه يكون العلة بما هو علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى
والتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى معنى من حال تلك المعنى غير موجود
للثاني فيكون ذلك المعنى للاول اذا اخذ بحسب وجوده احواله التي له
من جهة وجوده اقدم من الاخر فهو اولى اذن مطلق المساواة لان المساواة
يتعلق بوجودهما من جهة ماهيتها ذلك اكثر مساواة وان ليس احدهما علة ولا

مساواة

معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فواضح انا اعتبار وجوده ذلك
الحد لاحدهما اولى اذ كان لها اولا من الثاني ولم يكن للثاني في الاشياء فظاهر
من هذا ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يكن ان يتساويا فيه البتة
اذ كان انما يمكن ان يتساويا باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود
الا ان فان استحقاق الوجود هو من حيث الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى
نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان يتساويا فيه اذا كان المعنى نفس الوجود فيقيد
وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن بينهما تفصيل اخر
ونوع من التحقيق يجب ان لا نغفل عنه وهو ان العلل والمعلولات تنقسم في
اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول فيه ونوعيته
وماهيته الذاتية توجب ان يكون معلولا في وجوده الطبيعة او لطباع
فيكون العلل معلولا لنوعيتها لا محالة اذ كانت علة الشيء في نوعه لا في شخصه
واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذا المطلوب علة ذلك النوع
بل يكون المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها
فيكون علة الشيء المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم يكون
المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في شخصه ولما خفنا
على ظاهرنا تفتيشنا الفكر من التقسيم وظاهرنا تحمله من الا شدة وعلى سبيل
التوسع للا ان تبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السبب المعطي لصورة

كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية و
مثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم
فان هذه النار ليست علة لتلك على انها علة نوعية النار بل على انها علة
نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذلك
الاب للابن فذلك انه من جهة ما هو اب وذلك ابن بل من جهة وجود
الابن بنة وهذا القسم ينقسم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول
مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار والاخر ان لا يكونان مشتركين بل يكون
كضوء الشمس الذي في جوهره الفاعل للضوء ههنا او في القمر واذ ليس استعداد
المادتين فيهما متساويا ولا المادتان من نوع واحد فبالحري ان لا يتساوى
الشخصان في ذلك اعني هذا الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الكائن عنه
فيكاد لذلك ان لا يكون الضوآن من نوع واحد عند من يشترط في تساوي
نوعية الكيفيات احدهما ان لا يكون احدهما انقص والاخر ازيد على ما علمت
في موضعه من صنفه ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المعنى لعله بالتنقص
الاشتداد مخالفة كالعوارض والتشخصات واما القسم الاول وهو ان
يكون الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ينقسم على قسمين لان ذلك
الاستعداد اما ان يكون استعدادا في المنفعل او يكون استعدادا ناقصا
والاستعداد التام ان لا يكون في طباع الشيء معاوق مضاد للامر بالقوة

النار هو

كاستعداد

كاستعداد الماء المسخن للتبرد لان في نفسه قوة طبيعية كما علمت في الطبيعيات
يعاوق القوة التي رسخت في التبريد او لا يعاوقه واما الاستعداد الناقص فهو
كاستعداد الماء المسخن لان فيه قوة يعاوق التسخين الذي يحدث فيه من خارج
ويدوم مع التسخين باقيا فيه ولا يبطل والقسم الاول على ثلاثة اقسام فانه
اما يكون في المستعد قوة معاوقة تبقى ولبثن كما في الماء اذا برد عن سخونة
واما ان يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل مع وجود الامر
كما في الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد
من الامرين لا ضده ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل
حال النفذ في قبول الطعم وعدم الطعم والرائحة في قبول الرائحة فان سلبنا عن استعداد
المادة لان يصير نارا انه من اي الاقسام الخمسة هو لم تشكل علينا انه من القسم
الثالث ركة في استعداد تام للمادة ولكن في المادة ضده ولقائل ان يقول
انكم قد جعلتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك مشاركة في المادة اصلا
اذ لا يكون لها مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن ان يكون اتفاق
في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة في النوع البرية عن المادة
اصلا يكون وجودها عينا واحدا ولا يجوز ان يقال معنى الواحد منها على
كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حاصلها خمسة فانا نورد الحكم في
قسم قسم منها فنقول انا القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في

استعداد المادة لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيما ان يكون ما يحدثه
الفاعل من الآثار القابلة للزيادة والنقصان متناسبا في النقص لانه لا يمكن
ان يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا في الاستعداد لقبول الاثر
فلم يتساوياه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتفاوتا فيه بل قد يكون الحال في
ذلك مثل الحال في اتباع سطح الاثر لسطح القرب في الحركة التي بالعرض وذلك
حيث يمكن ان يكون في هذا مانع من قبول التاثير مساويا لما يوثره الفاعل
وهو في هذا الموضع احداث مثل نفسه واما الحسيم من هذا الباب الذي
هناك استعداد تام كيف كان فالامر ظاهر في ان المنفعل قد يجوز ان
يتشبه بالفاعل تشبها تاما وذلك مثل النار يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل
لحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يزيد فيه المنفعل على الفاعل في الظاهر
الغير المستحق المحقق مثل الماء الذي يجمده الهواء ولا يكون برد الهواء يرد ذلك
الجمد الا انك اذا حققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذي في الهواء
بل والقوة المبردة منه الصورة التي في جوهر الماء الذي ان عليه في
الطبيعيات اذا عاودها ولم يعاوقها برد الهواء واما الحسيم من هذا الباب
الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فليس يمكن البتة ان يتشبه فيه المنفعل
بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون الشيء الحاصل في قوة
الشيء لا مضاد لها والحاصل في قوة اخرى وهناك مضاد ومانع مقاوم

— بزمان مع
— الفلك
— مثل في

او مثل المانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار يسخن من النار ويكون
سخونته مثل سخونة تلك النار او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من
برودة ذلك الماء لان استعداد النار للتسخين والماء للتبرد حال غير مضاد في
جوهره والقوة الفاعلة داخلة في جوهره غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما ففي
مانع عنه مضاد والفاعل الاول للانفعال خارج عن جوهره ويفعل فيه
بمماسة وبتوسط امر كالسخونة المحسوسة في الماء المسخن والبرودة المحسوسة
في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال لكم قائل ان النار قد تذيب
الجواهر فيجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا في النار ونخرجها بعجلة فلا تحترق ونخرجها
في المسبوكات لو فعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك يقينا ان المسبوكات
اسخن من النار ومع ذلك فانها تحت من النار فانا نحتج ونقول ان ذلك ليس
بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى الظهور
احدها في المسبوك والآخر والثالث في اللامس وكلها متعاونة متعاضدة
اما الذي في المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة وبطء انفصال
فاذا لمس ذهب مع اللامس ولم يمكن ان يفارق الا في زمان ذي قدر
في نفسه بالقياس الى زمان مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط
ذلك الاختلاف لكن العقل والذهن يوجبه ومن شان الفاعل الطبيعي ان
يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا آكد واحكم وان يفعل الضعيف في مدة الطول

— في النار هو

الا الفعل القوي في مدة قصيرة واما الذي في النار فلان النار المحسوسة انما هي اجزاء
من النار الحقيقية مع اجزاء من الارض متصعدة متحركة واجتماعها على انها
لا على سبيل الاتصال بل هي في انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على
سبيل التجدد ويحيط بها ما يداخله منها من هواء فحره لانه ابرد منها ولانه يشتعل بها
في تلك الحال انفعالا يصيره نارا محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة في
نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا الجزء من اليد ما يؤثر فيه تاثيرا محسوسا بل يتجدد
فلم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في قوة
لها قدر واما المسبوك فان جوهره مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال فاذا
كان كذلك كان ما يلاقي سطح اليد من المسبوك سطحا واحدا مطابقا كليته
ويلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار متخالطة لما هو بالقياس اليها مبرد
فيختلف فيلك التاثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيها المماسات فيكثر او يفعل
كل سطح فيها مماسة فعلا ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الامر في الاستحالات اللطيفة
واما النار المحتوية في مثل الكيران الحدادين فانها اعظم تاثيرا فيما يحاذيه
من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وعراقتها واما الحال التي في
فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار وفي الاجسام اللطيفة اسرع حركة
وليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة للقطع
والخرق في اللطيف قليل وفي الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا السبب كشقاد

— او
— يتوالى
— المحتوية

ذلك

ذلك لعلها بسبب اخفاء فيها في هذا المعنى ولو كان المسبوك ليس الزيج والزجاج
لما يلامسه وليس ايضا باشد اجتماعا ويبقى دائما كان قطعه في مدة اطول
لقاومته وكان ثابتا لانه غير هارب عن المماسة لكفاه ذلك في جواز ان
يؤثر تاثيرا اشد من تاثير اللطيف بحسب نسبة الازمنة اذ كان اثر الزاقي
مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما فاضوعف الزمان ان يبادي في
بعض الاضعاف واذا زيد في الاضعاف امكن ان يزيد عليه وربما لم يكن
زمان المضاعف مع عظم نسبته محسوس القدر كما تعرفه ومن حق هذا الموضع
ان ينبسط بسطا اكثر مما بسطنا لكنه اولى بالصناعة الطبيعية وانما يجب ان يكون
نبهنا هاهنا بحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستقص ان يستقصي ذلك
استقصاه من الاقوال المستقصاة في علم الطبيعة وخصوصا ما عسى يكون
من جهتنا وقد ظهر من جملة هذه التفصيلات الموضع الذي يظن انه يجوز ان يتساوى
الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذي يظن فيه انه يجوز ان يزيد عليه والموضع الذي
لا يجوز ان لا يقصر عنه وظهر في خلال ذلك انه وان كان كذلك في وجود المعنى
من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذا لم يكن فاعلا للمعنى
بما هو وجود المعنى بالعرض كما علمناه ثم الفاعل المبدأ الذي ليس مستقلا مشاركا
له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما في معنى الوجود ليس يمكن ان
يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا يشتركان فيه فيتحقق فيه حال الاعتبار

— قوله
— امكن هو
— مستشنعة

الوجود في نفسه وقد كان في سائر ذلك ما كان من المباينة والزيادة على
المبدأ الفاعل اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعل غير مساو له
لان وجوده بنفسه ووجود المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه ثم
الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص
وانما يختلف في عدة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة و
الوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم والتأخر كان الوجود كما علمت
للعلة اولا وللمعلول ثانيا واما الاستغناء والحاجة فقد علمت ان العلة لا تفتقر
في الوجود الى المعلول بل يكون موجودا لذاته او لعلة اخرى وهذا المعنى قريب من
الاول وان خالفه في الاعتبار واما الوجوب والامكان فانك قد علمت ان
كل علة لكل ما هو معلول فهي واجبة الوجود بالقياس الى الكل من كل المعلولات
وعلى الاطلاق وان كانت علة لمعلول ما فهي واجبة الوجود بالقياس
الى ذلك المعلول وذلك المعلول كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه وبالجملة فقد
مر ان المعلول في ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب من غير علة او من
واجبا لذاته وبحيث لا يمتنع له وجود والا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط
كون علة له او لا كون علة له ممكنة الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة ثم العلة
قد تبين انه لا يجوز ان يجب بها بل يكون اما واجبا بذاته واما واجبا من شيء غيره
فاذ حصل له الوجوب فحينئذ يصح ان يكون عنه وجوب غيره فيكون المعلول اخس

ذاته

ذاته ممكن واما العلة فباعتبار ذاته اما واجبا واما ممكنا فان كان واجبا فوجوده
احق من وجود الممكن وان كان ممكنا فليس يجب بالمعلول والمعلول يجب
ولعله وجوبه فيكون العلة اذن صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس الى المعلول
والمعلول لا يصير ذاته واجبا الا بالقياس اليه فيكون الى ذات العلة نظر فقد
وجب به لا بتبدل ذات المعلول بل يكون به واجبا والمعلول غير ملحوظ
بعد وذات المعلول لا يكون الا ممكنة ولا يجب الا ان يلحظ مقيسا بالعلة فيكون
للعلة اختصاص بوجوب ولا يكون للمعلول الا الامكان فقط عند ذلك
الاختصاص ويكون اذا كان للمعلول وجوب كان للعلة اولا والامكان
العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود المعلول فيكون وجب لا
عن ذات العلة وهذا محال فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لم
يضف الى المعلول والمعلول بعد باق على مقتضى امكانه واذا كانت العلة لا
يجب عنه بل بذاته او باضافة الى غيره لا اليه ومن حيث العلة غير مضاف الى
المعلول بعد فالمعلول ليس يجب وجوده بل انما يجب وجوده من حيث العلة مضاف
اليه فيصير العلة بهذه المعاني الثلثة اولى بالوجود من المعلول والعلة احق من
المعلول ولان الوجود المطلق اذا جعل وجود شيء صار حقيقة فبين ان المبدأ
المعطي للحقيقة المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا صح ان ههنا مبدأ اولا معطيا
لغيره الحقيقة صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا فاذن العلم

به كان العلم الحق مطلقا بالنحو الذي يقال العلم حق وهو الذي بالقياس الى العلوم

فصل في العلل الاخرى العنصرية والصورية والغائية فهذا ما نقوله في
المبدأ الفاعل فلنشرح الآن القول في المبادي الاخر فاما العنصر فهو الذي
فيه قوة وجود شيء ونقول ان يكون له هذه الحالة مع شيء آخر على وجوه فتارة
يكون كالموضوع الى الكينونة وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير تغير ولا
زوال امر كان له عنه وتارة يكون كالشمع الى الصنم والصبي الى الرجل وهو انه
مستعد لقبول شيء يعرض له من غير ان يتغير من حاله شيء الا حركة في اين او كم
او غير ذلك وتارة يكون كالخشبة الى السرير فانه ينقص بالنحت شيئا من جوهره
وتارة يكون مثل الاسود الى الابيض فانه يستحيل ويفقد كيفية له من غير فساد
جوهره وتارة يكون كالماء الى الهواء فانه انما يكون الهواء عنه بان يفسد
وتارة يكون كالمني الى الحيوان فانه يحتاج ان يخلع عن صورته اولا فانه حينئذ
مستعد لصورة الحيوان وكذلك الخمر للخل وتارة يكون كالمادة الاولى
الى الصورة فانها مستعدة لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة يكون مثل الاهليلج
الى المعجون فانه ليس عنه وحده يكون المعجون بل عنه وعن غيره فيكون
قبل ذلك جزءا من اجزائه بالقوة وتارة يكون كالخشب والحجارة
الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون منه المعجون بضرب
من الاستحالة واما هذا فليس فيه الا التركيب ومن هذا الجنس ايضا الآحاد للعدد

وقد يجعل

وقد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كذلك للشكل
القياسي واما النتيجة فليس صورة في المقدمات بل يشبه ان يكون ههنا كان المقدمات
تفعلها في النفس فعلى هذه الانحاء تحد الاشياء التي هي حاملة للقوة فانها اما ان تكون
حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما ان لا
يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي اولى
ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون للشيء بنفسه
بالفعل قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون ههنا لحصول الحاصل فيه
بل يجب ان يكون قائما بالفعل فان كان انما يصير قائما بما حل فيه فقد كان شيء
يحل فيه اولا ثانيا به تقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما يتقوم به بل مضافا
اليه او كان ورود وجوده يبطل ما كان يتقوم به قبله فيكون قد استحال او فسد
لم يستحل فهذا قسم واما ان كان يحتاج الى زيادة شيء فاما ان يكون الى
حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او حركة وضعية او حركة جوهرية
واما الى فوات امر آخر عن جوهره من كم او كيف او غير ذلك واما الذي
يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب
من اجتماع فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف وكلاهما فيه تغير
فاما ان ينتهي الى الغاية بتغير واحد او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة
ان يسمى الذي يكون الكون فيه بتغير بالتركيب هو في الشيء اسطقسا وركنا

جعل له افتراقا كان جميعا فهو اصغر ما ينتهي اليه التقسيم في العقد الى المختلفات
الصورة الموجودة فيه وقد بان حدهم الذي منه ومن غيره تركيب الشيء وموضعه
بالذات والانقسام بالصورة ومن راى ان الاشيا انما يتكون من الاجسام
والعقول جعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا الواحد والهوية فقد جعلها
اولى المبادى بالمبدائية لانها اشد وحدانية فلو انصفوا لعلموا ان القوام
بالذات انما هو للاشخاص فاولها اولى بان يكون جواهر وقايمات بانفسها
واما اولى بالوحدة ايضا والعقد الى ما هو مقول فقد جرت العادة بان يقال
ان الشيء كان من العنصر في مواضع ولم يجر في مواضع فانه يقال انه كان
من الخشب باب ولا يقال كان من الانسان كاتب وان نسب الكل
الى الموضوع في مواضع وان لا ينسب في مواضع فيقال ان هذا الباب خشبي ولا
يقال ان هذا الكاتب انساني فاما الاول فاذا وجد الموضوع لم يتحرك اليه
الصورة والعدم لم يتغير في قبول الشيء فانه حرج الاعتراف انه كان عنه بل انما يقولون
دايما انه كان العدم كما يقولون من غير الكاتب [illegible] اذا تغير وخصوصا فيما لا
يجدون للعدم فيه اسما فيقولون كان من الموضوع واما نسبته الى الموضوع
فانما يستعمل في الاكثر اذا كان الموضوع قد يصلح بعده للصورة واما المادة
فلا ينسب اليها ولا يقال كان منها انما يشتق منها الاسم والموضوع قد
يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا للعدة امور مثل العصير للخل والخمر

والطلا

كلية

في الصحيح

والطلا والرب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له القبول فقط
واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر والقوابل مبدا الحركة
الى الاثر موجودا في نفسه ظن انه متحرك اليه بنفسه وليس كذلك فقد تبين لنا
في اخرى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من غير ان
يتجزا ذاته لكن العنصر اذا كان مبدا حركة فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة
وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان مبدا الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان
يتحرك الى ذلك الكمال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا او جاريا مجراه فهذا
جمل ما نقول في العنصر واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى بالفعل
يصلح ان يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة
لكل هيئة وفعل يكون في قابل واحد او بالتركيب حتى تكون الحركات و
الاعراض صورا ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا تكون حينئذ الجواهر
العقلية والاعراض صورا ويقال صورة لما يكمل به المادة وان لم تكن متقومة بها
بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد
الصناعية من الاشكال وغيرها ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع
ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة يكون ناقصة كالحركة
وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشيء الواحد يكون صورة
وغاية ومبدا فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان الصناعة هي صورة

سواه صح

المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة هي مبدا الحركة الى صورة البيت و
ذلك هو المبدا الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة
هي صورة البرء ومعرفة العلاج هي صورة الابراء فالفاعل الناقص يحتاج الى الحركة
والالات حتى يصدر ما في نفسه محصلا في المادة والكامل فان الصورة التي
في ذاته مبدا وجود الصورة في مادتها ويشبه ان يكون الامور الطبيعية هو
نفس العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وهذه الطبيعة على طريق التسخير بنوع وانت
تعلم هذا بعد واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد
يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون
الغاية في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات
الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا
ليرضى به فلان فيكون رضى فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل الا ان
الفرح بذلك الرضى ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبه بشيء اخر والمتشبه به
من حيث هو متشوق اليه هو غاية والتشبه نفسه ايضا غاية

فصل

في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين الغاية و
الضروري وتعريف الوجه يتقدم به الغاية على ساير العلل والوجه الذي يتاخر
فيه فنقول انه قد بان فيما سلف لنا من القول ان كل معلول فله مبدا فاعل
وله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان كل حركة فلها غاية فان ههنا امورا

يظن

يظن انها اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الافلاك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر
والكون والفساد لا غاية لها في ظاهر الظن ثم لقايل ان يقول قد يجوز ان يكون
لكل غاية غاية فلا ينتهي ابدا فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية
بالحقيقة ما يسكن لديه وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية
فان ههنا اشياء يظن انها غايات ولا تنتهي كتناسل تترادف على التعاقب
ولا تنتهي ثم لقايل ان يقول التنزل انه الغاية موجودة لكل فعل فلم صارت علة
متقدمة وهي بالحقيقة معلول العلل كلها ومما يليق ان نتكلم فيه بعد حل هذه
الشبهة انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا ما الفرق بين الجود و
الخيرية فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والبحث فيه اولى بالنظر في
ابطال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات واما بيان امر العبث
فهو ان تعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدا قريب ومبدا بعيد فالمبدا القريب
هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع من القوة
الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او الفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر
النطقي صورة ما حركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة التي
في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل او في الفكر هي نفس الغاية التي
ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى
ما ينتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام

موضع ما ويتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فحرك نحوه ذات حركة به فكان مشتاقه نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضل ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في صورة غاية صديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي عهد مصادفته فيه فتنتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المشتوق الذي نزع اليه بل معنى آخر لكن المشتاق يتوصل بحصول هذه الى مصادفة الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك من ذلك ان الغاية التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية للحركة حقيقة هي للقوة الفاعلة للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة المحركة التي في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون الا مرتبة اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا انه يجب دائما ان يكون بل ربما كانت وربما لم يكن كما قد بين لك في المثالين اما الاول منهما فانه ثبت الغايتين واحدة واما الثاني فكانت غايتان وللقوة المحركة التي في آلة مبدأ الحركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية الا عن شوق البتة لان الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم تنبعث اليه انبعاثا نفسانيا انما يكون لشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فكل حركة نفسانية فيكون مبدأها الاقرب قوة محركة في عضل ومبدأها الذي يليه شوق والشوق كما علمت في علم النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ

الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادي للحركات النفسانية منها واجبة بأعيانها في وجودها ومنها غير واجبة بأعيانها والواجبة منها هي القوى المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر ولا تخيل فقط بل مبدأ الحركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لابد منه في الحركة الارادية غاية لابد منها والمبدأ الاول الذي منه ربما فقد توجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان تطابق المبدأ الاقرب وهو القوة المحركة والمبدأ الذي بعده اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكر كانت نهاية الحركة هي غاية المبادي كلها وكان ذلك خيرا بحسب ما وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب حينئذ ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد غايتها التي في القوة المحركة في العضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا تكون الا بشوق وكل ما هو مشوق فهو مشوق لشيء واذا لم يكن المنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره ولا محالة اذا كان ذلك الشيء بداية الحركة فيجب ان يكون بعد نهاية الحركة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي والفكري قد يطابق عليها فتبين انها غاية ارادية وليست عبثا البتة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة ويكون هي بعينها الغاية المشوقة التخيلية ولا يكون المشوق بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأها شوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده

هو المبدأ للحركة الشوقية او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او الحركة المرضية او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ المشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان التخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يستقر باستعمال الافعال انما يكون عن الخلق يكون عادة لا محالة واذا كانت الغاية التي للقوة المحركة هي نهاية الحركة موجودا ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها وبحسبها القوة المشوقة وهي غاية المشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن يحصل في المكان الذي قصد مصادفة الصديق فيه ولم يصادفه هناك فيسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة المشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الاخيرة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول من يقول ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية خير او مظنون خير قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون عبثا اذا لم يكن له غاية بالقياس الى مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركته والى شيء يتفق ونحو تشك في ان العبث بالمحبة فمبدأ حركته القريبة هو القوة التي في العضل والذي قبله الشوق تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكرا فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي وللقوة المحركة

فتبين ان هذا الفعل بحسب مبدأه المحرك منه الى غاية وانه انما لا يحرك الى غاية بحسب ما ليس مبدأه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا يصدر لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفساني كان بعد ما لم يكن فهناك شوق لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الثاني فلان لانبعاث هذا الشوق علة لا محالة اما عادة واما ضجر من هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوة المحركة على ان يتجدد لها فعل تحريك واحساس بالعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنون خيرا بحسب الخير الانساني فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا تخيليا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل ثم وراء هذا علل التخصيص بهيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط واما الشك الذي فيه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو مع الغايات التي بالعرض

والفرق بينها ان الغاية بالذات هو الغاية التي يطلب لذاتها والضروري
احد ثلاثة امور واما امر لابد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية
بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به واما امر لابد من وجوده حتى يوجد
الغاية وعلى انه علة للغاية بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لابد من ان يكون
جسم اذكن حتى يتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم اذكن لا لانه كذلك
لانه كان لازما للحديد الذي لابد منه واما امر لابد من وجوده لازما للعلة
الغائية نفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثل التوليد يتبعه حب
الولد ويلزمه لان التزويج لان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضروري
لا العرض الاتفاقي وقد علمت الغايات العرضية والاتفاقية في موضع
آخر واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني من
هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في الغاية الالهية التي لها ان
يؤتى كل ممكن الوجود الخيري وجوده الخيري وكان منها الوجود الذي للمركبات
من العناصر وكان لايمكن ان تكون المركبات الا من العناصر وكان
لايمكن ان يكون العناصر كلها الا الارض والماء والنار والهواء وكان
لايمكن ان يكون النار على الجهة المودية الى الغاية الخيرية المقصودة بها
الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث يفسد القابل
ويفسد كثيرا من المركبات ولكنا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد الى البحث

ثم التوليد هو

عن

عن ان كل الموجود فنقول ان الاشخاص الكائنات الغير المتناهية ليست
بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هو مثلا ان يوجد الجوهر
الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا
دائما ثابتا فكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن
يلزمه ضرورة العيب واعني الكائنات من الهيولى الجسمانيات فلما امتنع
في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول اذ هو ابقاء الطبيعة الانسانية
مثلا او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو العلة التمامية لفعل الطبيعة
الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لابد في حصوله باقيا من ان يكون
اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لاتناهي الاشخاص بالعرض غرضا
على المعنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن
ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد و
التكاثر بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لاتناهي الاشخاص كان
لاتناهي الاشخاص معنى غير معنى كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص
لا يتناهى بعد لاتناهيه ثم الشخص الذي يودي الى شخص آخر الى ثالث الى
رابع ليس يجعله غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذا هي
غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك الطبيعة
الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة المدبر

لشخص واحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة من جواهر السماويات
كشيء واحد هي المدبرة للكليات في الكون واذا نعلم هذه كلها من بعد هذا
واما الحركة الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت في
الطبيعيات وايضا فان الغرض في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة
بما هي حركة بل الغرض هناك الدوام الذي يتصف بعدد وهذا الدوام معنى
واحد الا انه متعلق الوجود باشياء لتسلم ان عددها بغير نهاية واما حديث
المقدمات والنتيجة فيجب ان نعلم ان المراد بقولنا ان العلة الغائية متناهية
ونعني ان الغاية التي يجب بها فاعل واحد وفعل واحد متناهي ولايجوز
ان يكون فاعل طبيعي او اختياري يفعل فعلا يروم به تحصيل غاية بعد غاية
من غير ان يقف عند نهاية واما المبتدئ الواحد اذا كان قد يصدر عنه
فعل بعد فعل ويصير بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الاول
وان لم يكن بالذات والموضوع غيره فيجوز ان يكثر غاياته ويكون له بحسب كل
كون منه فاعلا غاية اخرى وان جاز ان يصير له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا
غيره الى غير النهاية كانت غاياته بغير نهاية فالنتيجة هي علة تمامية للقياس
الذي يكون على مطلوب محدود وكل تركيب قياس فعل مبتدأ للنفس
بحسب كل قياس فعل مستانف يصير عنده مستحقا ان يقال له فاعل
وفي كل واحد من مرات كونه فاعلا غاية محدودة بعينها لايجوز ان يكون
مرات بلا

ل الفاعل

مستانفه

الى

الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا محالة واما الشك الذي يليه
فينحل بان نعلم ان الغاية تفرض شيئا وتفرض موجودا ونفرق بين الشيء والموجود
وان كان الشيء لايكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا
وتحققته واستانفت بامثلة من الانسان فان الانسان حقيقة هي حد
وماهية من غير شرط وجود خاص او عام في الاعيان او في النفس بالقوة
شيء ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي تلك العلة لها حقيقة وشيئية
فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لان يكون سائر العلل موجودة بالفعل
عللا والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا بالفعل فكان
الشيئية من العلة الغائية علة علة لوجودها فكان وجودها معلول شيئيتها
لكن شيئيتها لايكون علة ما لم يحصل متصورة في النفس او ما يجري مجراها ولا
علة للعلة الغائية في شيئيتها الا علة اخرى غير العلة التي تحرك اليها ويحرك
اليها واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده والمعلول
في شيئيته مثل الاثنينية فانها في حد كونها اثنينية معلولة للوحدة والمعلول
في وجوده ظاهر الاغنى وكذلك قد يكون للشيء امر حاصل موجود في شيئية مثل
العددية للاثنينية وقد يكون له امر زايد على شيئيته مثل كون التربيع في
خشب او حجر والاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض
اعني التي لاتجرد الا بها وعلة لوجود لبعضها دون شيئيته كما يظن ان الكم

في التعليميات كذلك فقد سهل لك ان تفهم ان العلة الغائية في شيئيتها قبل
العلل الفاعلة القابلة وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية
ايضا وكذلك ايضا العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الاخرى اما
في نفس الفاعل فلانها توجد اولا متصورة عنده فتحدث الفاعلية وطلب القابل
وكيفية الصورة واما في نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتب على الآخر
ضروري فاذن في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل ليس علة اقدم
من الغاية بل هي علة لصيرورة سائر العلل عللا لكن وجود العلل الاخرى
بالفعل علة لوجودها وليست العلة الغائية علة على انها موجودة
بل على انها شيء فبالجهة التي هي علة العلل وبالجهة الاخرى هي معلولة العلل هذا
اذا كانت العلة الغائية في الكون واما اذا كانت العلة الغائية ليست
في الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما سيتضح في موضعه فلا يكون
شيء من العلل الاخرى علة لها ولا في الواحد الذي هو الحصول في الوجود
فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لانها علة غائية
ولكن لانها ذات كون ولو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة
البتة واما اذا اعتبرت كونها علة غائية فتجدها علة لسائر العلل في
ان يكون عللا مثل ان يكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا في
ان يكون كائنة وموجودة في نفسها فاذن الذي بالذات للعلة الغائية

بما هي علة غائية ان يكون علة لسائر العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد
يكون واقعا في الكون ان يكون معلولا من جهة الكون فقد لاح لك انه كيف
يكون الشيء علة ومعلولا على انه فاعل وغاية وهذا من المبادئ للطبيعيين واما
البحث الذي بعد هذا فنكشف بما نقول ان الغاية التي تحصل في فعل الفاعل
منقسمة الى قسمين غاية تكون صورة او عرضا في منفعل قابل للفعل وغاية لا تكون
صورة ولا عرضا في منفعل قابل البتة فيكون في الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن
في الفاعل ولا في المنفعل ليس يجوز ان يكون مما يقوم بنفسه جوهرا احديا
لا من مادة ولا في مادة فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول صورة الانسانية
في مادة الانسانية فانها غاية للقوة الفاعلية للتصوير في مادة الانسان
واليها تتوجه فعلها وتحريكها ومثال الثاني الاستكنان فانها غاية ببني
البيت الذي هو مبدأ لحركة كونه وليس هو البتة صورة في البيت ويشبه
ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة
وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك
فان عرض ان يكون ما غايته صورة في المادة المتغاة وما غايته معنى ليس
صورة في تلك المادة شيئا واحدا فان وحدته تكون بالعرض مثل ان تكون
الانسان يبني بيتا ليسكن فيه فانه من جهة ما هو طالب السكن داع الى
البناء وعلة اولى للبناء ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن فيكون العاي

المتعاطاه

الكن

والنوع بما يحسن الى الخير والنعم ما يقع من التقصير وغير ذلك فيما عرض فاصبح
للفاعل رد وداع عاملها دخيطه بنزلة كالة فالجود هو افادة الغني
جميع الجهات عن الافادة كما لا يكون ذلك المعنى بالقياس الى القابل
جزاء وبالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كمال فانه يكون بالقياس الى
القابل خيرا سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى الفاعل جودا
الا ان يكون لا بعوض فهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود وقد تكلم على علل
واحوالها ونحن ان يخطر ببالنا القول فنقول ان هذه العلل الاربع ولكن قد
يظن بها انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة فالترتيب العلوم فان الامور
التي لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اي مبدأ حركة ولا ايضا
يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما تجب
عن صورتها فلذلك استخف بها من استخف قائلا انها لا يدل على علة
تامة فالنظر فيها لهذا العلم لان علما واحدا ونحا للمعلق بذات
فليست متعلقة ولكن لان علما واحدا بالوجه الذي به هذا العلم واحد
يشرح امرها وذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم
كلها حتى يكون من الامور العامة الواقعة للموضوعات للعلوم مختلفة
فانها ايضا قد توجد في علوم متفرقة مختلفة ولو كانت ايضا في علم واحد لكن
في مثل صاحب ذلك العلم الواحد كالطبيعي مثلا الذي في مباحثه

نديم

او بعوض

كلها ان جهة لانها مبادي في العلم الطبيعي هي ويتكلم فيما يعرض لها على السبيل الاول
كذلك فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل فالامور التعليمية في طباعها انما
تجب وجودها بغيرها وطبايعها لا تفارق المادة وان جردت عن الوهم
فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب المادة ويكاد
ان يكون المقادير هيولانيات قريبة للاشكال المقدارية والوحدات
ايضا للعدد والعدد لخواص للعدد وهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ غائي
وحيث كانا كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد الترتيب التي بها
يكون لها ما يكون من الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه
من الترتيب والاعتدال والتحديد فان منع ان يكون هذا تماما الى غاية
حركة فلا يمنع ان يكون خيرا ويكون علة لانه خير وهناك ايضا انما كان علة
لانه خير ثم كان انتفع لذلك الخير ان كان تماما لحركة اذ كان السبيل اليه
بحركة ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتأدى اليها
مبادئها لما كان الطالب يطلبها في المواد تلك الغايات فان
الصانع يحرك المادة ان يكون مستديرة ولا يكون الغاية هي الاستدارة
نفسها بل شيء من خواصها ولواحقها مثلث الدائرة لها فقد صارت
هذه العلل ايضا مشتركة فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما
ينظر في المشترك فقط بل ينظر فيما يخص علما كلية مبدأ لذلك العلم وعارض

ال

لما هو مستكمل بغير الغاية لما هو بان واذا كذلك فيكون ايضا في الكائن
الواحد المستكمل الثاني غاية لما هو مستكمل بغير غاية لما هو بان واذ قد تقرر
هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي فيها
في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى الفاعل
وهو بالقوة ونسبة الى القابل وهو بالفعل قابل ونسبة الى الحركة فهي
بقياسها الى الفاعل غاية وبقياسها الى الحركة نهاية وليست الغاية لان الغاية
التي لاجلها الشيء ووجودها الشيء لا تبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل بها
الشيء والحركة تبطل مع اثباتها وهو بقياسه الى القابل المستكمل به وهي
بالقوة خير يصلح لان الشر هو العدم للكمال والخير الذي يقابله هو الحصول
والوجود بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التي بحسب
القسم الثاني فمنها ما ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس غاية
الحركة وقد بان انها يكون صورة او عرضا في الفاعل ويكون لا محالة قد خرج
بها الفاعل من الذي بالقوة الى الذي بالفعل والذي بالقوة هو لاجل العدم الذي
يقارنه شر والذي بالفعل هو الخير الذي يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا
بالقياس الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل فاذا نسب الى الفاعل
من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسب اليه من جهة ما هو
خارج بها من القوة الى الفعل مستكمل كانت خيرا اذ كان ذلك الخروج

الذي

كالخير

من القوة الى الفعل في معنى ما نفع ما في الوجود او في الوجود وكانت الحكمة
طبيعية او اختيارية عقلية واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان يكون خيرا
حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا فيكون كل غاية لشيء باعتبار غاية وباعتبار
آخر خيرا اما حقيقيا واما مظنونا فهذا هو حال الخير والغاية واما
الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا بالقياس الى القابل المستكمل
وبقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى الفاعل الذي
يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل مستفيدا به او لشيء يعود كان
قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظ الجود وما يقوم مقامها
موضوعها الاول في اللغات افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها
بدلا وانه او استعاض منها بدلا قيل له مبايع او معاوض وإلا فجعل معامل
ولان الشكر والثناء والصيت وسائر الاحوال المستحسنة لا يعد عند الجمهور
من الاعراض بل من الجواهر واما اعراض تقرونها في موضوعات فيظن ان
المفيد غيره فائدة يربح منها شكرا ايضا جواد وليس مبايعا ولا معاوضا
وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد سواء استفاد عوضا ما ثانيا
اما من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء يفرح به او استفاد ان صار
فاعلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو لم يفعله لم يكن جميل الحال
في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في الاعواض فلا يمنعون [illegible]

الاعواض ه

المشترك فان هذا العلم قد ينظر في العوارض المخصصة للجزئيات اذا كانت
لذاتها واولا وكانت لم تتادى بعد الى ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات
العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة لكان افضلها علم الغاية
وكان يكون ذلك هو الحكمة والآن فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني
العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء المقالة السابعة فصل
في لواحق الاشياء الوحدة من الهوية واقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية
والخلاف واصناف التقابل المعروفة ثم ان يكون قد استوفينا الكلام
بحسب غرضنا هذا في الامور التي تختص بالهوية من حيث هي هوية ونحتاج
ثم الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى ان كل ما
يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال انه واحد باعتبار وكل شيء فله وجود
واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما
واحد بالموضوع اي كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك ولو كان المفهوم
الواحد من كل جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا
كما ليس واحدا وان كان يعرض له الواحد فيقال للكثرة انها كثرة واحدة
ولكن لا من حيث هي كثرة فنرى بان انه يتكلم ايضا في الامور التي تخص الوحدة
ويقابلها اي الكثرة مثل الهوهوية والمجانسة والموافقة والمساواة
والمشابهة ومقابلاتها بل الكلام في اصناف التقابل لما اثرت ان الوحدة تقابلها

وما يقال واحد بمعنى متشعب فالهو هو ان يجعل الكثير من وجه واحدا لكن
آخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض كما يقال ان الكاتب
واحد فيقال ههنا هو هو وما كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان
هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يقال له مناسب واما
الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم الذات فما كان هو هو في
الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا فان ما كان هو هو
في الخواص يقال مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه ومقابل
الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو الغير
الغير بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا واحدا
هو غير نفسه من وجهين واما الآخر فاسم خاص في اصطلاح الذي يخص
بالعدد والغير يفارق المخالف فان المخالف يخالف لشيء والغير قد يغاير
بالذات والمخالف اخص من الغير وكذلك الآخر والاشياء المتغايرة
بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فليس تقابلها بالجنس الاعلى لا
يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع
تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل ان يجتمع البتة في موضوع
واحد وكل الاشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد
فانها تسمى متقابلات وقد علمت في المنطق عددها وخواصها اذا [illegible]

والعدم منها يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل تحت العدم والقنية
ووجه دخول العدم تحت السالبة ظاهر ووجه دخول الضد تحت العدم ولكن
يجب ان تعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال لما من شانه ان يكون له الوجود
وليس له اذ ليس من شانه ان يكون له وان كان من شانه ان يكون لجنسه لامر
ما كالبصر فانه من شانه ان يكون للشيء ولكن الحائط ليس من شانه ان يكون له
لجنس الشيء وليس للشيء ولما من شانه ان يكون له كان قريبا او
بعيدا ويقال لما من شانه ان يكون لنوع الشيء وليس من شانه ان يكون
لشخصه كالانوثة ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس له مطلقا او في وقته
اولان وقته لم يجئ كالمرد اولان وقته قد فات كالمرد والعرب الاول
يطابق السالبة مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى فقد يقال عدم
لكن فيه بالقسر ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء [illegible] فان الاعور
يقال له اعمى والاعمى هو بعينه مطلق لكن هذا انما يكون بالقياس الى
الموضوع البعيد اعني الانسان لا العين ثم ان العدم يحمل عليه السلب
ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس الحرارة عدم الحلاوة
بل هي شيء آخر مع عدم الحلاوة فالعدم قد يكون لوجوده في المادة وقد يكون
مصاحبا لذات توجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون الا مع
العدم وهذه هي الاضداد وليس السبب في تقابلها تغاير الاجناس فقدها

البصر لم يوجد لما ليس من شانه ان يكون له

ذلك

ذلك بل السبب في ذلك ان ذواتها في حد انفسها وحد فصولها تمانع عن
الاجتماع وتتفاسد واذ ليس شيء من الاجناس العالية بمتضادة فيجب ان تكون
الاضداد الحقيقية واقعة في جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان تكون
الاضداد تخالف بالفصول فتكون الاضداد من جملة الغير في الصورة مثل
السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما الخير
والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير دال على معنى متواطئ فيه ولا الشر
ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده
فيهما تخلف لفظ الوجود والعدم واللذة والالم وامثال ذلك فانها تشترك
في غير جنس الخير والشر فانها تشترك في غير جنس الخير والشر فانها
تشترك في المحسوس او في المتخيل او غير ذلك فليست اذا الخير والشر ويشبه
ان يكون اهل الظاهر من النظر عدوا الى الاشياء التي هي متضادة ولها اجناس
ثم يدخل فيها طبقة منها موافقة للحس او العقل وطبقة مخالفة لها
كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنسا
لطبقة والاخرى للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة
والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست الاشياء في انفسها بل بالاضافة ثم ان
الامور الموافقة والمخالفة اذا جعلا للطبقتين وجد لهما اشياء يصلح ان
تحمل بحسب الاعتبارات المختلفة كالاجناس لها فانها قد يدخل في جملة الافعال

بوجه ما

والانفعالات من جهة وفي الكيفيات من جهة اخرى وفي المضافات باعتبار
آخر فانها من حيث هي صادرة من اشياء هي افعال من حيث هي حاصلة
من اشياء في اشياء هي انفعالات ومن حيث يتقرر منها هيئات قارة
في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان الموافق موافق لشيء والمخالف مخالف
من المضاف فاذا كان جسم الشيء الموافق والمخالف مصروفا الى احد
هذه المعاني بعينه دخل في الجنس الخاص ولست اقول ان شيئا واحدا
يدخل في اجناس مختلفة فهذا امر آخر بل كل اعتبار شيء آخر وهو الداخل في جنس
آخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كالاجناس لانها امور مركبة من معنى ومن فعل او
انفعال او اضافة او غير ذلك ويشبه ان يكون في ذواتها كيفيات ويكون
سائر الاعتبارات يلزمها ثم مع الاجتهاد كله في ان يجعل الموافقة والمخالفة
مناسبة لها الى الاجناس العالية فان تلك الطبائع الاضداد التي جعلت
طبقتين اجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة هي يدخل فيها وقد علمت هذا
في موضعه واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور
فهذا ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وهي باعتبار ما يكون
فضيلة وكذلك التهور في نفسه كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة
والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كان الطبع غيرها لعله
ليس بعينين للرواج والذاتيات بل لوازم بحسب اعتبارات مختلفة

التهور

فالشجاعة

فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن
الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فتقابل اللاشجاعة كما
قلنا في المبادي وما يقابله ثم اللاشجاعة كما قلنا في المبادي وما يقابله كالجبن
للتهور والجبن فان ضادا الشجاعة التهور فيضاده لا لطبيعته ذاتها بل لانها يعاقب
العارض فيها ذم ان هذه محمودة وفضيلة وناقصة وذلك مذموم ورذيلة وخارج
فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع [illegible] فانها
يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير استحالة في غيرهما ومنها
ما يكون الموضوع يستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فان مزاجا
بالشيء واذا اراد احتاج الى مزاج آخر وليس كذلك الحال في استحالة
الى الابرد ولما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم
كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما
ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة الواقعة
منها مخالفة واحدة ليس مخالفة بعضها اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا فان كان
مختلفا في ذلك فيكون بعضها اقرب الى مشابهته والاقرب الى مشابهته في شيء
من صورته وبعضها في غاية الخلاف له فيكون الضد ذلك ويكون التضاد
ذلك غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة بالجنس والمادة وذلك لانه يصدق
ان يقال غاية الخلاف من حيث كان متوسطا وحيث لم يكن ان كان انما

العارض

وكل واحد منها في غاية البعد عن الآخر فالتضاد خلاف تام وكذلك فان
ضد الشيء واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف البعد فيقع بين الواحد
وبين آخرين اثنين متخالفين فذلك محال لان التخالف بين الواحد وبينهما
اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد من جهة
واحدة متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان
يكون في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا ويكون ذلك
بسبب الفصل الذي هو الحق الجنس فعل ذلك النوع من جهة خلاف شيء
وخصوصا في البسائط وقد علمت هذا بل يكون من جهة لواحق واحوال النوع
وكلامنا في غاية واحد من التضاد والتضاد الذي بالذات ليس يعني به الذي
بالذات الجوهر او الموضوع بل يعني به ما يقع التضاد ولو كان كيفية اليه تقصد
واين ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة هو الذي مع انه يخالف شيئا
فيجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود لذلك يغبر
او يخضر او يحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب
الطرفين فربما كان ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط ويعني به متوسط
حقيقي مثل اللاحار واللابارد واذا لم يكن للمتوسط اسم فصل هذا ايضا يكون من
الجنس واذا خرج عن الجنس كقولنا لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس بالمتوسط
الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ واما الملكة والعدم فلا يكون لها في الموضوع

متوسطا

متوسطا لانهما الموجبة والسالبة بعينها مخصصة بجنس او موضوع واتفق
وقال فيكون نسبة الملكة والعدم الى ذلك الشيء والى نسبة النقيضين الا انه
لا واسطة بين النقيضين فكذلك لا واسطة بين الملكة والعدم فصل
في ابطال مذاهب الحكماء الاقدمين في المثل ومبادي التعليميات والسبب
الداعي الى ذلك وبيان اصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله فحان لنا
ان نتحرى لمناقضة آراء قيلت في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات
مخالفة لاصولنا التي قررناها وان كانت في صحة ما قلناه واعطانا القوانين
التي اعطيناها تنبيها كثيرا على حل جميع شبههم وافساد مناقضتهم لكنا
مستظهرون بتكلف ذلك بانفسنا لما رجوا ان يجري ذلك من فوايد ذكرنا
فلا بد وما نسيا ايام يكون قد ذهب علينا في قدمناه وشرحناه ونقول
ان كل صناعة فان لها ابتداء نشوء يكون نيا غير نضيج ثم تنضج يسيرا يسيرا ثم
انها تزداد وتكمل بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة في قديم ما اشتغل به
اليونانيون خطابية ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق الى الجمهور من اقسامها
هو الطبيعي القديمي ثم اخذوا ينتبهون للتعليمي ثم للالهي وكانت لهم انتقالات
من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا من المحسوس الى المعقول تشوشوا
فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية
انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل

واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من
الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول
امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو
هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا
الرأي ويقولان ان للانسانية معنى واحد موجود يشترك فيه الاشخاص
ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول
المفارق وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمباديها وجعلوا
الامور التعليمية التي تفارق بالحد مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا يفارق
بالحد من الصور الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الصور الطبيعية انما تتولد
بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة
صار فطوسة وصار معنى طبيعيا وكان التقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق لم
يكن له من حيث هو طبيعي ان يفارق واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصورة
هي المفارقة واما التعليميات فانها عنده معاني بين الصور وبين المادة
فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه
يكون اما متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك لحقيقة انه مجرد
طبيعة كان كل بعد غير متناه فان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت المادة
مفيدة الحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه محال ولا

متناهيا

متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من
خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادة فيكون مفارقة وغير
مفارقة وهذا محال فيجب ان يكون متوسطا واما الآخرون فانهم جعلوا مبادي
الامور الطبيعية امورا تعليمية وجعلوا المعقولات بالحقيقة هي التعليميات
المفارقات بالحقيقة وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة
لم يبق الا عظما وشكلا واعدادا وذلك لان المقولات التسع فان
الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها والملكات والقوة واللاقوة
امور يكون لذوات الانفعالات والملكات والقوى واما الاضافة
فيتعلق بامثال هذه فهي ايضا مادية فبقي الاين وهو كمي ومتى وهو كمي والوضع
وهو كمي واما الانفعال والفعل فهو مادي فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمي
فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدأ ما ليس بمتعلق بالمادة فيكون التعليميات
هي المبادي فيكون هي المعقولات الحقيقية وسائر ذلك غير معقول في ذاته
فليس واحد كاللون والطعم وغير ذلك مدركا بالعقل وانما هو بنسبته الى قوة
مدركة ولا يعقلها عندهم العقل انما يحيلها الخيال بتخالج الحس قالوا واما الاعداد
والمقادير واحوالها فهي معقولة لذاتها فهي اذن المفارقة وقوم جعلوها ابعادا
ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورس وركبوا كل شيء من الوحدة
والثنائية وجعلوا الوحدة في حيز الخير والصورة في حيز الشر وغير المحدود

جعلوا المبادئ الزايد والناقص المبادئ وجعلوا المبادئ مكان الهيولى الواحد
الاثنينية ثم الى الطرفين وقوم جعلوا مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة لا
حد للزايد والناقص ثم تشعبوا في امر تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم
العدد مبدأ للمقدار وركب الخط من وحدتين والسطح من اربع وحدات
وبعضهم جعل لكل واحد منها جزءا على حدة واكثرهم على ان العدد هو المبدأ و
الوحدة هي المبدأ الاول فان الوحدة والهوية متلازمان وغير مترادفان
وقد رتبوا العدد وانشاءه من الوحدة على وجوه ثلثة احدها على وجه العدد
العددي والثاني على وجه العدد التعليمي والثالث على وجه لا واما وجه العدد
العددي فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد
التعليمي فجعلوا الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا العدد على
وحدة وحدة واما الثالث فجعلوا انشاء العدد بتكرار وحدة بينها فالى
اخرى اليها والعجب من طائفة فيثاغورسية ترى ان العدد مؤلف
من وحدة وجوهر اذ الوحدة لا تقوم وحدها فانها وحدة شيء والجوهر
مع يكون التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء من جعل لكل ماهية تعليمية من
العدد مطابقة لصورة موجودة فيكون عند الحر مرتبة عدد وعند الطلاوة
صورة انسان او فرس وذلك المعنى الذى اشير اليه فيما سلف وقوم يرون
ان بين هذه الصورة العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء من جعلها

متوسطات على ما سلف قبل واكثر فيثاغورسيين يرون ان العدد التعليمي هو
المبدأ ولكن غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من الاحاد
فيمنع تضعيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا ان يكون التعليميات
مركبة من اعداد ويعرض لها بعد التركيب ان تنقسم الى غير النهاية ومنهم
من يجعل الصور العددية مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وقفت
اصول اسباب الغلط في جميع ما دخل فيه هؤلاء القوم وجدت احدها ظنهم ان
الشيء اذا جرد من حيث لم يقترن باعتبار غيره كان مجردا في الوجود عنه
كانه اذا التفت الى شيء وحده وبعد قرين التفاتا خاليا عن الالتفات الى
قرينه فقد جعل غير مقرون بقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد
ظن انه نظر اليه بشرط غير المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل
مفارق وظن لهذا ان المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل
ينالها من غير ان يتعرض لما يقارنها ان العقل ليس ينال الا المفارقات
منها وليس كذلك بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار ومن حيث اضافته
الى ما يقارنه اعتبار فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث هي صورة
الانسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث عقلنا
فليس يجب ان يكون وحده مفارقا فان المخالط من حيث هو غير مفارق
على جهة السلب لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام

لغير علينا ان نعتقد بالادراك او بغير ذلك من الاحوال احد من الاشياء
ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كان
حقيقته غير مدخول من حقيقة الاخر اذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة في
المعاني والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى
واحد لم تذهب الى فيها انما معنى عدده واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين
فيكثر بالاضافة كالاب واحد يكون لكثيرين بل هو كالاب لاولاد متفرقين
وقد استقصينا القول في هذا في موضع آخر فهؤلاء لم يعلموا ان القول لاشياء
كثيرة ان معناها واحد ومعنى ذلك ان اي واحد منها لو توهمناه سابقا
الى مادة هي بالحالة التي للاخرى كان يحصل منها هذا الشخص الواحد وكذلك
اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان يحصل منه هذا المعنى الواحد
وان كان اذا سبق واحد تعطل الآخر فلم تفعل شيئا كالحرارة التي لو طرءت
على مادة فيها رطوبة اثرت معنى آخر او توهمت انه من سبق اليها معنى
رطوبة ويفعل العقل معنى آخر فلا يهمهم هذا المعنى الواحد في هذا الكلام
ذلك ما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث كذا شيء آخر
مباين في الدلالة قول متناقض كقول المبتول الغالط اذ سئل عن الانسان
من حيث هو انسان واحد او كثير فيقال لا واحد ولا كثير فان الانسان من
حيث هو انسان انسان فقط وليس من حيث هو انسان شيئا غير

الانسان والوحدة والكثرة غير الانسان وقد فرغنا ايضا من تفهيم هذا والرابع
ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائما فيظن ان هذا القول هو قولنا الانسانية
الواحدة او الكثيرة وانما كان يكون هذا لو كان قولنا الانسانية الانسانية
الواحدة او الكثيرة معنى واحدا ولذلك ذهب ان يحسبوا انهم اذا سلبوا
بعضهم ان الانسانية باقية فقد لزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها باقية
حتى يعقلوا انسانية ازلية والخامس ظنهم ان امورا مادية اذا كانت معلولة
يجب ان يكون عللها اشياء امورا يمكن ان تفارق فانه ليس اذا كانت الامور
المادية معلولة وكانت تعليميات مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات
لا محالة بل ربما كانت جواهر اخرى ليست من المقولات التسع ولم يحققوا
كنه التحقيق ان الهندسيات من التعليميات لا تستغني حدودها عن المواد
مطلقا وان استغنت عن نوع من المواد فهذه اشياء اشبه ان يكون نشا
تحقيقها اصول سبقت لنا فليحتج القائلين بالتعليميات **فصل**
في ابطال القول بالتعليميات والمثل فنقول انه ان كان في التعليميات
تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او
يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور
ولا معدود محسوس واذا لم يكن شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات
وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ التخيل لذلك من الوجود المحسوس حتى لو

توهمنا والحدا لم يحس شيئا منها لكن انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا
اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضا
في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها ايضا
بالحد والمعنى مفارقة او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات
المعقولة امورا غير التي تحلها وتعقلها وتحتاج في اثباتها الى دليل مستأنف
ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها فلا يكون ما علموا عليه من الاعتقاد
الاستغنا عن اثباتها ولا الاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا
يستنام اليه وان كانت مطابقة مشاركة في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه
التي في المحسوسات انما صارت بها لطبيعتها وحدها فكيف تفارق ما
حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب فيكون هي
معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شأن
تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شأن هذه المادية ان تفارق وهذا
هو خلاف ما اعتقدوه وبنوا عليه اصل رأيهم وايضا فان هذه المادة التي مع العوارض
اما ان تحتاج الى المفارقات او لا تحتاج اليها فان كانت تحتاج الى المفارقات
وانما تحتاج الى المفارقات غيرها للطبيعة فتحتاج المفارقات ايضا الى اخرى
وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات لعارض لها حتى لولا ذلك العارض
لكانت لا تحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود

الية

البتة

فيكون العارض للشي يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة
اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات
يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها
والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات
متولها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات
ناقصة فان هذا المقارن للمادة يلحقه من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق
وكم الفرق بين شكل اب في سانج وبين شكل اب في جوهر فاعل وليعجب منهم
اذ يجعلون الخط متقدما في قوامه عن السطح والنقطة عن الخط فالذي يحجمها في
الجسم الطبيعي طبيعة واحدة منها يوجب ذلك فكذلك يجب ان يحجمها
لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او باري ثم الخط كيف يتقدم
التام تقدم العلل وليس هو صورة فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله
ولا هو غاية بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو الغاية
للخط وغيره ولا هو هيولاه بل هو شي يلحقه من جهة ما هي منقطع
وايضا يلزم القائل بالاعداد ان يجعل المقادير من الامور بزيادة كثرة
نقصانها فيكون الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل
وانما هو موجود في اكثر الامر فيكون في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات
متباينة فيكون ما خالف به الاكثر الاقل جزءا من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات

ايضا غير متباينة فان كانت تختلف بالحد فليست واحدات للاشتراك
الاسم وان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في الحد بعد تختص فاما ان
يكون زيادة الزائد منها شيئا من جنس المقوم كالمقادير فيكون الوحدة مقدارا
لا مبدأ مقدار وان كانت زيادة الزائد شيئا فيها بالفعل كالاعداد فيكون
الوحدة كثرة ويلزم القائلين بالعدد والعددي المركبين منه صور الطبيعيات ان
يعطوا احد شيئين اما ان يجعلوا العدد المفارق الموجود متناهيا فيكون متناهيا
عند حد من الحدود دون غيره من الاجتماع الذي لا يحصل او يجعلوه غير متناه
فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلا يجعلون الوحدة الاولى غير كل
واحد من الوحدتين اللتين في الثنائية ثم يجعلون الثنائية الاولى غير الثنائية
التي في الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا قبيح فانه ليس
بين الثنائية الاولى والثنائية التي في الثلاثية فرق في الذات بل في
عارض وهو مقارنة شي له ومقارنة الشي للشي لا يجوز ان يبطل ذاته ولو
ابطل ذاته لما كان مقارنا لان المقارن مقارن للموجود واما المعدوم فغير
مقارن وكيف يكون الوحدة مفسدة للوحدتين الا باعدامه واحدا
واحدا منها وكيف يكون الوحدة مفسدة للوحدة ولا اعدمتها لم يكن ثنائية
بل الثنائية بمقارنة وحدة اياها لا تصير مباينة في الذات للثنائية لوجودها
غير مقارنة للوحدة فان الوحدة لا تتغير بالمقارنة حالا بل يجعل الكل اكثر وجودا

الاولى

الجزء

الجزء على حاله بالجملة اذا كانت الوحدات متشاكلة والتركيب واحدا كانت
الطبيعتان متفقتين الا ان يعرض شي غيره ولعينه ولا يجوز ان لا يكون
الوحدات متشاكلة فان العدد يحدث من وحدات متشاكلة لا غير على ان
فيهم يقولون ان الثنائية تحتها من حيث هي ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية
وكذلك يكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثية فيلزم ان يكون العشارية
لا من خماسيتين على ما يمكن به الخماسيتان خماسيتين لان آحاد العشرة
غير آحاد الخماسية فلا تركب العشارية من خماسيتين ويلزم ان يكون آحاد
الخماسية اذا كانت جزء عشرة مخالفة لآحادها اذا كانت جزء خمسة عشر
لكنهم عسوا ان يقولوا ان الخماسية التي في خمسة عشر غير الخماسية التي في
العشارية البسيطة لانها خماسية عشارية هي جزء من خمسة عشر فيلزم ان يكون
العشارية اذا اضيف اليها الخماسية لا تصير خمسة عشر او يستحيل آحادها و
ذلك كله محال ثم ان لم يكن خماسية العشرة مساوية للخماسية المطلقة فلا
يكون خماسية الا باشتراك الاسم فبالحري ان نفهم معنى الخماسية فيما بعد
المشاركة في اللفظ وان كانت مساوية فيكون اذن الآحاد في جميعها متساوية
والثنائيات والثلاثيات فيكون ايضا صورة الثلاثية موجودة في الرباعية
لكن الثلاثية صورة لنوع طبيعي والرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة
فيها انواع امور اخرى مختلفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد اخر

صورة للفرس اما اكثر منه واما اقل فان كان اكثر منه كان نوع الانسان موجودا
في الفرس وان كان اقل منه كان نوع الفرس موجودا في الانسان فيلزم ان يكون
صورة انواع قبل انواع وصورة انواع بعد انواع اذا كانت اشد تركيبا
وان ما اخذ تركيب الانواع من الانواع ما اخذا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود
وتشعب (?) من الوحدانية والثنائية وتذهب الى غير النهاية بالفعل وقد بين
استحالة هذا واما الذين يولدون العدد بالتكرير مع اثبات الوحدة للواحد
فليس يفهم التكرير فيه معنى الا ايجاد شئ آخر غير الاول بالعدد فان كان العدد
بفعل التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني فيه وحدة فليس الوحدة
مبدأ تأليف عدد فان كان الاول من حيث هو اول وحدة والثاني
من حيث هو ثان وحدة فهناك وحدتان فان الوحدة الواحدة لا تكرر الا
ان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان يكون زمانية او ذاتية فان كانت
زمانية ولم يعدم في الوسط بقي كما كانت لا انها كررت وان عدمت ثم اوجدت
فالموجدة ثانيا وحدة اخرى وان كانت ذاتية فذلك امر [illegible] وقوم جعلوا الوحدة
كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة لانها تقال على الكل والعجب من قوم يجوزون
اذ جعلوا الوحدات اجزاء المتجزية مبادي للمقادير وجعلوا انها تذهب في التجزي الى غير
النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة وعلى تلك
القياس فان الثنائية اذا قارنتها صارت خطا والثلاثية سطحا والرابعة جسما

فليخرج اما ان يكون المادة لها مشتركة او يكون لكل احد منها مادة اخرى فان كان
لها مادة واحدة فيصير المادة نقطة ثم خطا ثم سطحا ثم جسما ثم تنقلب نقطة وهذا
مع استحالته يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدأ الجسم اولى من ان يكون
الجسم مبدأ للنقطة بل هما يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد وان
كانت موادها مختلفة فلا يوجد في مادة الثنائية وحدة فلا يكون في مادة
الثنائية وحدتان فلا يوجد في مادة الثلاثية ثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشياء
اليه مبادي واما على مذهب التحقيق فليست النقط موجودة الا في الخط الذي
هو في السطح الذي هو في صورة الجسم الذي هو في المادة وليست النقط
مبادي الا بمعنى الطرف والا فالحقيقة فالجسم هو المبدأ بمعنى انه موجود له
التناهي والعجب ممن جعل المبدأ الزيادة والنقصان وجعل المضاف مبادي
والمضاف هو عارض لغيره من الموجودات متأخر عن كل شئ ثم كيف
يمكنهم ان يجعلوا في الوجود كثرة فان الوحدة الثانية التي يوجد في الكثرة
مضافة الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها فهما ذاتان متباينان وحدة
وحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا تباين شيئا الا بالجوهر لا بالعدد
وان باينت بالقيام (بالانقسام) وحدة فليست الوحدة الا مقدارا وان باينت
بسبب آخر فالوحدة لها علة موجدة في طبيعتها وليست من الامور التي
تجعلونها من المبادي التي يوجد ويسبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة

والكثرة من الاضداد ونسبوها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان جعل
العدد من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام ومنهم من مال
الى ان جعل الوحدة من الخير (الخير) فان كانت من الخير فكيف من الخير شر
وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا
فكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول والمبدأ شرا حتى
صار الافضل معلولا والانقص علة ومنهم من جعل العدد والوحدة
من باب الخير وجعل الشر الهيولى والهيولى ان كانت معلولة فيكون لها
علة تستند الى هيولى او الى صورة فان كانت تستند الى الهيولى
فتقف على ما تقتضيه الكلام وان كانت تستند الى صورة فكيف ولد
الخير شرا وان لم يكن معلولة فهي واجبة بذاتها فاما ان يكون قابلة للانقسام
او مجردة فان كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من
آحاد على رأيهم فهي اذا من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فهي
وحدانية والوحدانية بما هي وحدانية خير اذ ليس للخير معنى الا كونه وحدة
او نظاما من العدد والوحدة اول عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة
وحدة وغير كونها خيرا انتقضت اصولهم كلها وان جعلوا الوحدانية خيرية
لزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها وحدانية خيرية ثم ان كان الوحدانية
بنفسها خيرية ولكنها لاحق لها عرض للخير واللحوق يلزمه هذا العجب بعينه

ثم كيف يتولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى يكون عدد يوجب
ان يتحرك الشئ الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشئ الى فوق وعدد
يوجب ان يتحرك الشئ الى اسفل فان بطلان هذه مما يغني عن التكلف
لابانته على ان قوما منهم جعلوا الاشياء تتولد من عدد يطابق كيفية و
يوجد فيجب ان يكون المبادي ليست اعدادا بل اعدادا وكيفيات وامورا اخرى
وهذا قبيح عندهم **المقالة الثامنة** في معرفة المبدأ الاول **فصل** في تناهي العلل
الفاعلية والقابلية واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري ان نختمه
بمعرفة المبدأ الاول للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك له
في مرتبته ولا ند له وندل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات دونه
وعلى مراتبها وعلى حال العود اليه منتهين مقاولنا بما يجب علينا من ذلك
ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة منها مبدأ
اول وان مبدأ جميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده
وان كل موجود فمنه مبدأ وجوده فنقول اما ان علة الوجود للشئ يكون
موجودة معه فقد سلف لك وتحقق ونقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له
علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول
وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض
كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان

وان اشتركا في ان احدهما معلول متوسط والآخر معلول غير متوسط ولم يكن
كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة
للمعلول علة للشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلثة
خاصية فكانت خاصية طرف المعلول انه ليس علة للشيء وخاصية الطرف
الآخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف ومعلول
لطرف وسواء كان الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد فسواء
ترتب ترتيبا متناهيا او ترتب ترتيبا غير متناه فان ترتب في كثرة
متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية
الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك
ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي
في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كانت علة لوجود المعلول الاخير
وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق
الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له
وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن
ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير
المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا محال وقول القائل انه اعني العلل
قبل العلل يكون لا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين حتى يكون الطرفان وفيما

وسايط

ليس

وسايط لا نهاية لها يمنع غرضنا الذي نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى ومثل
قول القائل ان بين طرفين وسايط بغير نهاية قول لا يقوله اللسان دون
الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف محدود في نفسه فان كان
لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في الجهل لا معنى في الشيء نفسه وكون الامر
في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين فهو محدود وحصره
بها فقد تبين ان جميع جهة الا قابل ان يبين علة اولى فانه وان كان ما
بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فذلك الطرف اول لا قبله اي وهو
علة غير معلول وبهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل
وان كان استعماله له في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذي ترتيب في
الطبع فانه متناه وذلك في الطبيعيات وان كان لا دخل فيها فلنقبل
على بيان تناهي العلل التي ان يكون اجزاء من وجود الشيء ومتقدمة في الزمان
وهي العلل التي يجمعها اسم العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون هو قد حصل
في وجوده ثم في امكان الشيء الاول بالجوهر والذات الذي للشيء الاول
مثل الانسان في الصبي اذا قيل انه كان منه رجل او جزء من الجوهر والذات
الذي للشيء الاول مثل الهيولى في الماء اذ قيل انه كان منه هواء او جزء من
الجوهر ولا يعتبر المفهوم من قول القائل كان من كذا من كذا اذ كان معه
ولم يدل لفظ من على شيء من ذات الاول بل على البعدية فقط فنقول ان كون الشيء

من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من الاول
جوهره يقال على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه
يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى
الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري
ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا استكمل الى الكمال
الاخير والثاني بان يكون الاول ليس فيما هو متحرك الى الثاني وان كان له
الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته واذا كان
منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء
جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه
صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك
يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي
في الاول بعينه في الثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان في اول
القسمين جوهر ما هو اقدم موجودا فيما هو اشد تأخرا كان هو بعينه او هو وشيء
كان الثاني هو مجموع جوهر الاول وكمال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف
ان الشيء المتناهي الموجود بالفعل لا يكون له ابعاد بالفعل كانت ابعادها
مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناهية فقد استغنينا بذلك عن ان
نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية

اولا يمكن

تقصر

اولا يمكن واما الثاني من القسمين فانه من الظاهر ايضا وجوب التناهي فيه لان
الاول انما هو بالقوة الثاني لاجل المقابلة التي بين صورته وبين صورة الثاني
وذلك المقابل يقتضي في الاستحالة على الطرفين لئلا يكون كل واحد من الامرين
موضوعا للآخر فيفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فلا يكون بالحقيقة
احدهما بالذات متقدما على الآخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اي بحسب
الشخصية دون النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون مبدا للهواء
من الهواء للماء بل هما كالمتكافئين في الوجود واما هذا الشخص من الماء فيجوز
ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمنع ان يتفق ان لا يكون لتلك
الاشخاص نهاية او بداية فيها وليس كلامنا فيما هو بالشخصية مبدا الا
بنوعيته وفيما هو بالعرض مبدا لا بالذات فلا يجوز ان يقع هناك علل قبل
علل لا نهاية له في الماضي والمستقبل وانما علينا ان نثبت التناهي في الاسباب
التي هي بذواتها علل لهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد ان استقصينا الكلام
ما قيل ايضا في الطبيعيات في القسم الاول هو الذي بذاته علة موضوعية ولا
ينعكس فيصير الثاني علة للاول فان الثاني لما كان عند الاستكمال والاول
عند الحركة الى الاستكمال لم يجز ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول
الاستكمال كما يجوز ان يكون الاستكمال بعد الحركة الى الاستكمال فلا يجعل
من صبي ولم يجز صبي من رجل فصل في شكوك يلزم فيما قيل ونحلها

ونحن قد ارنا في هذا البيان ان المعنى المذكور هنا في التعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى ثم على هذا الموضع شكوك يجب ان نورد ايضا حلها فمن ذلك ان لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف التقسيم في كون الشيء من شيء آخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء عن آخر ضد له وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني كون المستكمل بالحركة عن المتحرك اليه والذي في طريق الكون وهذا غير مستوف للقسمة لان كلما يكون عن الشيء يكون اما على وجهين وهو انه لا يخلو اما ان يكون الاول الكائن منه هو على وجوده لم يبطل منه شيء ولم يبق الا معنى الاستعداد او يتخلف واما ان يكون الاول انما يكن ان يكون منه الثاني بزوال شيء من الاول الذي لا يخلو اما ان يكون عن الشيء وقد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل وذلك غير سلوك او يكون قد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل بحركة متصلة كان فيها من الاستعداد الصرف الى الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الاول حسب ما اذ كان من حالة واحدة كقولنا كان من الجاهل عالم او الكائن في القسم الثاني بحسب اذ كان تارة من حالة سبب الكون كان من الصبي رجل وتارة من حالة مستعدا فقط كقولنا كان من المني رجل فان اسم الصبي هو للمستعد ان يستكمل رجلا وهو في السلوك واسم المني المستعد ان يكون انسانا الا بشرط ان يكون في السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام

الشيء ه

الكون

الكون استكمالا وكان الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج من استعداد صرف الى فعل استكمالا لا فان الحس الحقيقة الرائي الذي يخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون ليس على سبيل الاستكمال وكذلك على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر تتكون منها الكائنات فتكون مستحيلة لكنها الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت فيكون المزاج مركا من فيها لزوال ضد المزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم ليس هو من القسم الذي مثل يكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد في ذاتها عند المزاج بل تستحيل ولا من القسم الذي مثل يكون الرجل من الصبي لانه كان لا ينعكس ولا يكون الصبي ايضا والرجل بينهما ينعكس فيكون من الممتزج شيء عند امتزاج بعد فساد المزاج وايضا فانه انما الكلام لا على الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ الكون من الشيء ومعلوم ان هذا الانفعال لكل نسبة للكون الى موضوعه فان الكان من المستعدات التي يكون منها الشيء ومعلوم ان هذا لا يقال الكل نسبة للكون الى موضوعها بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعد او لا حقيقة تميز عن حالته التي له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال ان الشيء كان منه فلا يقال كان من الانسان رجل ولكن من الصبي لان الصبي اسم له من جهة ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستكمال ايضا في طريق السلوك فكانه لما سمي كان له معنى يدل عليه الاسم هو يدل

امتزج ه

استحقاق

عند هذا الخروج الى الفعل كانه بالمعنى تم فيه زوال امر ما كان له اسم فاما الاسم لم يقل انه يكون شيء غيره من هذا ان يكون بالاسم نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل في هذه القسمة ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذي بالذات لان الصبي بما هو صبي لا يجوز ان يصير رجلا حتى يكون هو صبي ورجل بل يفسد المعنى المفهوم من اسم الصبي حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبي آخر الامر بمعنى بعد ويكون ايضا انما يحكم على الموضوعات التي بالعرض وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون الماء اذا كان منه الهواء عنصر الوجه ما او لا يكون فان لم يكن فالاشتغال بذكره باطل وان كان فليس يجب اذا كان الهواء يستحيل في كيفية الفاعلة الماء فيصير عنصر الماء ان لا يستحيل في كيفية اخرى فيصير عنصر الشيء آخر مثلا في الارض فيصير عنصر النار من غير ان يرجع ماء كذلك النار في كيفية اخرى غير مقابلة للتي فيها استحال اليها الهواء فيكون العلل المادية يذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فانه لم يبين من وضعه انه يجب ان يرجع لا محالة الى الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهي فليس ذلك مطابقا لمطلوب وجوب التناهي ولنشرع الآن في حل هذه الشكوك فنقول انه ينبغي ان يكون كلام المعلم الاول انما هو في مبادي الجوهر بما هو جوهر بالجوهر مفروض له ما لا يقوم جوهريته ولا ايضا بكله فيكون كلامه في كون الجوهر من

عنصر

عنصره الاول من موضوع له اما كونه على سبيل كون نوع الجوهر مطلقا واما الكون على سبيل كون كمال نوع الجوهر والاول ايضا ان يكون كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي واذا كان كذلك كان العنصر جزءا ذاتيا في وجود الكائن وايضا في وجود المتكون منه اعني بالذاتي انه يكون ضروريا لوجوده قريبا ومن غيره فان هذا ايضا موجود للعنصر في الاكوان الغير الذاتية مثل العنصر في الجسم الابيض ولكن اعني بالذاتية ان يكون كون العنصر جزءا مقوما لما فلا يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزءا لذلك الشيء او لما هو كالطبيعي او يكون جزء الجوهر او لا جزء حكمه حكمها الا ان يكون العنصر يقوم دون ذلك ثم عرض له ان صار جزءا من مركب منه ومن عرض فيه فليس مقوما له ولا مكملا لما يقومه فيشكل كونه جزءا ذاتيا بالقياس الى المركب وليس ذاتيا بالقياس الى ذاته بل يجب ان لا يعرى عن كونه جزءا واذا كان كذلك لم يكن الموضوع من احد امرين اما ان يكون متقوما بهذا الشيء او لا يتقوم فيكون فيه قبل حصول الصورة الحادثة فيه شيء آخر يقوم مقامها في تقويمه الا انها لا تجتمع معها فيكون قد كان قد حصل من العنصر ومن ذلك الشيء جوهر فلما كان الثاني فسد ذلك الجوهر المركب وهذا احد القسمين اما ان يكون العنصر قد تقوم لا بهذا الشيء الذي حدث ولكن الصورة غير مستكملة فيه بالطبع ولكنها قد حصلت بحيث يقوم المادة فقط ولم يحصل الامر الذي هو غاية

حدث

فاية لهذه الصورة الطبيعية فيكون الجوهر قد حصل ولم يحصل كماله الطبيعي
واذا كان ذلك الكمال كالاثر بالطبع والقوة الطبيعية مبدأ التحرك الى
الكمال الذي بالطبع فيلزم ان لا يكون هذا الشيء موجودا على سبيل
ثم ما لا عائق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذن لزم
من هذا القسم ان يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع
اصناف كون الجواهر الذي بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين
ثم وكذلك جميع اصناف ما هو كون الشيء عن شيء يكون ذلك القابل
في كليهما جزءا ذاتيا باعتباره في نفسه وباعتباره بالقياس الى المركب وليس
لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون القوة الطبيعية لا تحرك الى كمالها لاعواز
معين من خارج او عائق مانع مثاله ولما فقد ان منه الشمس في الحبوب
ذا البرود ومثال الثاني الامراض المزمنة فالجواب عن ذلك ان كلام المعلم
الاول ليس في الذي يكون لا محالة يتحرك بالفعل بل في الذي لو لم يكن له
عائق لطبيعته وكانت الاسباب الطبيعية المساعدة بالطبع للطبيعة
موجودة كان متحركا الى الكمال وكان في طريق السلوك فقد ظهر اذن ان
سائر الاقسام غير مقصودة في هذا البحث الا القسم المذكور بل هذا الحكم
صحيح في سائر الاقسام فانه يجوز في غير كون الجواهر ايضا اذ ليس موجودا ايضا
ان لا ينال بحسب استعداد لم يوجد استعداد لا مور عرضية من غير ان يتأتى

كالمنقلب

كالمنقلب ذلك كما سقطة ليكل استعداد لذلك لامر واذا خرج استعداده
الى الفعل استعد لامر آخر وكذلك النفس في ادراك المعقولات وليست
ان يكون الاستحالة المعلومات الطبيعية لا يمنع فيها هذا المعنى واما الشبهة
المذكورة في كون الاشياء من العناصر وانه ليس على احد القسمين فهما بنظر
الى ما قد قيل وهو ان العنصر مجرد ليس مستعد القبول الصور الحيوانية والنباتية
بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه بالمزاج والمزاج يحدث
فيه لا محالة باستحالة اي امر طبيعي له وان لم يكن مقصودا فيكون استحالة الى
صورة المزاج كان قبول صورة الحيوانية له استكمالا لذلك المزاج و
يتحرك الطبع اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبي الى الرجل
فذلك عند صورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبي
من الرجل فيعيد المزاج الى موجب الصورة البسيطة وكما يستحيل الماء
الى الهواء فليس الحيوان عنصر الجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث هي
بسيطة فيكون اذن الامتزاج والبساطة قابلان على الموضوع وليس
ليس يقوم جوهر العناصر ولكن يكمل طبيعة كل واحد منها من حيث هو بسيط
فيكون ان ما يا امره في الكيفية التي فيها اللازمة لصورتها وكذلك الى
وكذلك كل واحد من العناصر فاذن كون الحيوان يتعلق بكونين وكل واحد
منهما يكمل فيه من وجوب التنافي هو داخل ايضا في القسمين المذكورين

مع القسم الذي يكون بالاستحالة
واد اجعل من المزاج

في الجواهر ولا منافيهما مبني انه فيها احسب لا يختلف هذا الحكم في الجواهر فقط
وفي الجواهر مع اعراضها واما قول القائل ان هذا يمكن كونه من الشيء بمعنى
بعد فليس اذا كان بمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذي يقصده فانه لا
في كل كون من شيء ان يكون الكائن بعد ما عنه كان اما الذي يريده المعلم الاول
وما يعرض له هو ان يكون هناك معنى غير البعدية مثل الشكل الذي يعرض
واما اذا كان من الشيء بمعنى ان كان بعده بان بقي له من جوهره الذي كان
اولا ما هو ايضا من جوهر الثاني لم يكن بمعنى بعد فقط فكان الذي كلامنا فيه
واما قول هذا القائل انه تكلم في العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي بالذات
فقد وقع في هذا الغلط بسبب ان العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام
في الاعتبار وان كان هو بالذات فان العنصر بالذات للكون هو ذات
مقارنة للقوة والعنصر بالذات للقوام هو ذات مقارنة للفعل وكل واحد
منهما هو عنصر بالعرض للآخر ليس هو عنصر له بالذات وكلامه في العنصر الذي
للكون لا في الذي للقوام فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذي
للكون مبدأ للقوام فان الصبي ليس عنصر القوام الرجل ولا يكون منه قوام
الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون الرجل فان قال قائل ان المعلم
الاول انما يتكلم في مبادي الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذي للجوهر في قوامه
مثل موضوع السماء واقتصر على العنصر الذي للجوهر في كونه فالجواب عن ذلك

هذا هو

والشبهة التي تعرض من جهة انه انما اخذ من العبارة ما جرت به العادة بان
يقال ان الشيء منه دون ما لم تجر به العادة فالجواب عن تلك الشبهة انه
ليس يتغير احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن يجب ان يعتمد المعنى الحقيقي
ولا يتوقف الحال فيه فنقول ان العنصر هو الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا
كان يستعد به في الزمان فان له من جهة ما يستعد غاية لا يكون مع حصولها
معنى الاستعداد القوي وانما يكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول الجوهر
واما اذا زال الاستعداد بالخروج الى الفعل لوجد الجوهر وكان محالا ان
يقال انه يكون منه فاذا لم يكن له من جهة الاستعداد اسم بل نجد لا سم اللفظ
لذاته الذي يكون له ايضا عند ما يجوز ان يكون منه الشيء لم يكن هو اسم اللفظ
يتعلق بمعنى التكون فان لم يكن له من جهة الاستعداد اسم لم يكن ان يقال
اللفظ فان كان المعنى حاصلا في الوجود واذا كان المعنى الذي يكون للشيء
حاصلا في غير المسمى كان حكم في المعنى حكم ذلك وان كان عدم الاسم يمنع ان
يكون حكم في اللفظ حكم ذلك فاذا اخذ القول الذي يكون له ذلك الاسم
او كان موضوعا للكون ان نقول في كل شيء انه يكون من الجهة والاسم من اللفظ
مثلا لكن ان نقول ان النفس العالمة يكون من النفس الجاهلة المستعدة للعلم
لان منع استعمال اللفظ يكون فيما هذا التكون الذي في الجوهر فلا يجوز ان
نقول في النفس العالمة انها كانت من النفس المستعدة للعلم ولكن يجوز لانه

في الجواهر

وان عنصره واحد جزء منه وموجود معه بالفعل ولا يشكل تناهي الامور الموجودة التي لكل
شيء معا موجودة بالفعل على من بلغ ان يتعلم هذا العلم ووقف على سائر ما
سلف وانما يشكل عليه من امر تناهي العلل وغير تناهيها دائما فانه يمكن
ان يكون كذلك في الامر الذي بالقوة واحد قبل آخر مختلفة بالعرض
والبعد واما الشبهة الاخرى في حدوث الآن والهواء فحلها سهل على من تذكر
على كلامنا في الامر حيث تكلمنا في الكون والفساد وعلى ان الكلام فيها كان
الشيء عن الشيء بالذات وكل بغرض من الذي بالذات فهو في مضادة ودرجة
مفتقرا عليها فيكون الذي كان عنها بالذات ليعيد اليها ضرورة وفي
الاخرى كذلك فيكون حيز التغيرات محصورة وكل جهة منها مقصورة على
طرفين ترجع باحدهما على الآخر فقد انحلت جميع الشبه المذكورة فصل
في اثبات تناهي العلل الغائية والصورية واثبات المبدأ الاول مطلقا وفصل
القول في العلة الاولى مطلقا وفي العلة الاولى بعد وبيان ان ما هو علة
اولى مطلقة علة لسائر العلل واما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من النحو
الذي حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك في امرها فان العلة الغائية اذا
ثبت وجودها ثبت تناهيها وذلك لان العلة التمامية هي التي يكون
سائر الاشياء لاجلها ولا يكون هي من اجل شيء آخر فان كان وراء العلة
التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل الثانية فلم يكن الاولى علة تمامية فقد

فصل

ثبت

ثبت غاية تمامية فاذا كان كذلك فمن جوز ان يكون العلل التمامية تستمر
واحدة بعد اخرى فقد رفع العلل التمامية انفسها وابطل طبيعة الخير التي هي
العلة التمامية اذ الخير هو الذي تطلب لذاته وسائر الاشياء تطلب لاجله
واذا كان شيء يطلب لشيء آخر كان نافعا لا خيرا حقيقيا فقد اتضح ان في تجويز
لا تناهي العلل التمامية رفع العلل التمامية فان من جوز ان يكون وراء كل تمام
تمام فقد ابطل فعل العقل فانه من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل لانه
يروم مقصودا وغاية بالعقل حتى اذا كان فاعل انما يفعل فعلا وليس له غاية عقلية
قيل انه عبث وجزاف ويفعل لا بما هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا
كان هكذا فيجب ان يكون الامور التي يفعلها العاقل بما هو عاقل محدودة تقيد
غايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل العقلي لا يكون الا محدود الغاية
وليس ذلك للفعل العقلي من جهة ما هو فعل عقلي بل من جهة ما هو فعل لم
يراد على الغاية هو اذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية فاذن كونه ذا غاية
يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر انه لا يصح قول القائل ان لكل غاية وراءها
غاية واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا في مواضع اخرى انها لغاية
واما العلة الصورية للشيء فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل في المنطق وبما
علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي ان الصورة
التامة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء العلة

العقل

وان الكثير يقع فيها على نحو العموم والخصوص ان العموم والخصوص يقتضي
الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه وفي تأمل ما عدد
كفاية وغنية عن التطويل ونبدأ فنقول اذا قلنا مبدأ اول فاعل بل مبدأ
اول مطلق فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة اولى
صورية وغير ذلك فلم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك في واجب
الوجود لانه لا يكون ولا واحد منها علة اولى مطلقا لان واجب الوجود واحد وهو
في طبقة المبدأ الفاعلي فيكون الواحد الواجب الوجود هو ايضا مبدأ
لتلك الاوائل فقد بان من هذا ومما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد
بالعدد وبان ان ما سواه اذا اعتبر ذاته كان ممكنا في وجوده وكان معلولا
ولاح انه ينتهي في المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شيء الا الواحد الذي هو لذاته
واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه يستفيد الوجود عن غيره وهو ايس به وليس
في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا اي نائلا الوجود من غيره وله
عدم يستحقه في ذاته مطلق ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او
مادته دون صورته بل بكليته وكليته اذا لم يقترن بايجاب الموجد له وحسب انه
منقطع عنه وجب عدمه بكليته فاذن الايجاد عن الموجد بكليته فليس شيء
منه يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لا مادته ولا صورته ان كان ذا مادة
وصورة فالكل اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه

ايجادا

ايجادا يمكن العدم البتة من جواهر الاشياء بل ايجادا يمتنع العدم مطلقا فيما يحتمل
السرمد فلذلك هو الابداع المطلق والتأييس المطلق ليس ايسا ما وكل
شيء حادث عن ذلك الواحد وذلك الواحد محدث له اذ المحدث هو الذي
كان بعدما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل وعدم مع حدوثه
فكان الشيء هو الموصوف بانه قبل زمانا وليس الآن فلم يكن مهيئا ان يحدث
شيء الا وقبله شيء آخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق وهو
الابداع باطلا فمعنى لم يكن البعد الذي يعني هو البعد الذي بالذات فان الذي
الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره واذا كان له من غيره الوجود
والوجوب فيلزم فله من نفسه العدم والامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده
بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات فكل شيء غير الاول الواحد موجود بعد ما لم يكن
موجودا باستحقاق نفسه فصل في الصفات الاولى للمبدأ الاول الواجب
الوجود وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد فواجب الوجود واحد لا يشارك
له في رتبته شيء فلا شيء سواه واجب واذا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ
وجوب وجود كل شيء او يوجبه ايجابا اوليا او بواسطة واذا كان كل شيء غيره فوجوده
من وجوده فهو اول ولا نعني بالاول معنى ينضاف الى وجوب وجوده
حتى يتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار اضافته الى غيره واعلم انا اذا
قلنا بل بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته وحدا

فقد ثبت لك الآن واجب الوجود
ح

عرف محض حق فلا نعني بذلك انه ايضا لا يسلب عنه وجودات ولا يقع له اضافة
الى وجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه انحاء
من الوجود مختلفة كثيرة ولكل موجود الى الموجودات نوع من الاضافة لا سيما
وخصوصا الذي يفيض عنه كل وجود لكنا نعني بقولنا انه احدي الذات انه
كذلك في ذاته ثم ان تبعته اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك
لوازم للذات معلولة للذات توجد بعد وجود الذات وليست مقومة
للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان كانت تلك معلولة فلها
ايضا اضافة اخرى ويذهب الى غير النهاية فانا نكلفه ان يتامل ما حققناه
في باب المضاف من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة تتناهى
في ذلك استحالة شكوك ونعود فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد
عرفت معنى الماهية وبما ذا يفارق الانية فيما يفارقه في افتتاح تبياننا
فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل
نقول من راى ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل
نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر آخر
من الجواهر وذلك الانسان هو الذي واجب الوجود كما انه قد يعقل من
انه ماء او هواء او انسان وهو واحد وقد تأمل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف
في ان المبدأ في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدأ واحدا وبعضهم جعله

الوجود هم

كثيرا

كثيرا والذي جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدأ الاول لا ذات الواحد بل
شيئا هو الواحد مثل ماء او هواء او نارا او غير ذلك ومنهم من جعل المبدأ ذات
الواحد من حيث هو واحد لا شيء عرض له الواحد ففرق اذن بين ماهية يعرض
لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد فنقول ان
واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك
ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير
حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه
انسان فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود ولا يخلو اما ان يكون لقولنا
وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة
وهي مبدأ كل حقيقة بل هي تأكد الحقيقة وصحتها فان كان له حقيقة وهي غير
تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم ان يتعلق بتلك
الماهية ولا يجب فيها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود
يوجد لشيء ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود له
النظر في ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لانه بسبب
سبب وهذا قبيح اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود العرضي الذي يلحق الماهية واذا
اخذ لاحقا لماهية فانه وان كان قد يفارق ذلك الشيء فليست تلك الماهية
البتة واجبة الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها تكتسب

كل وقت وواجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت وليس كذا لها
اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب العرضي الذي
يلحق الماهية فلا ضير فيه لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول للماهية من
الجهة او لشيء آخر فيجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات
لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات مطلقا متخصصا من حيث هو
واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك الماهية فتكون تلك
الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يكون لواجب
الوجود انه ما هو بالفعل في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك
الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية ماهية الشيء المفعول الذي هو
انه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد كانت فرضت ماهية لذلك
الشيء وشيء آخر خلف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهي
الانية فنقول ان الانية والوجود عارضان للماهية معناه ان الانية لو صار
للماهية بل ونقول ان الانية والوجود عارضان للماهية فلا يخلو ان يلزمها
لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع
الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال ونقول ان كل
ماله ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا

بالوجود العرضي اذا اخذ لاحقا للماهية كل ل

يتقوم

يتقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم
فلا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب
شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود وان يتبع موجودا لا موجودا فان كانت الانية
تتبع الماهية ويلزمها لنفسها فتكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما
يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون الماهية موجودة
بذاتها قبل وجودها اي وجود الماهية وهذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة
فكل ذي ماهية معلول وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات وتلك
الماهيات هي التي هي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج
فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات
فانها ممكنة يوجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد
عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس
الوجود المجرد بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه موجود
مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما
كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره
هناك زيادة والاول ايضا لا جنس له وذلك لان الاول لا ماهية له وما لا ماهية له
فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء

والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى الجنس لا يخلو اما ان يكون واجب
الوجود فلا يجوز ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب الوجود
وكان مقوما لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود
وهذا محال فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا
فصل له فلا حد له ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية
لفعله ولقائل ان يقول انكم تتحاشون ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فلم لا
تتحاشون ان تطلقوا عليه معناه وذلك لانه موجود لا في موضوع وهذا المعنى
هو معنى جوهر الذي جنستموه فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي جنسناه بل
معنى ذلك انه الشيء ذو الماهية المستقرة الذي وجوده وجود ليس في
موضوع كجسم او نفس والدليل على انه اذا لم نعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا البتة
هو ان المدلول عليه بلفظ الوجود ليس يقتضي جنسية والسلب الذي يلحقه
لا يزيده على الوجود الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه اثبات شيء بل حصل
بعد الوجود ولا هو معنى لشيء في ذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا في موضوع
انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون لذات ما هو الموجود وبعده سلبي
ومضاف خارج عن الهوية التي تكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه
لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق علما متقنا وقد تعلمت في
المنطق ايضا انه اذا اتفق كل اثنين علينا كل شيء موصوف بانه اذا كان

فحقيقة

له حقيقة غير الانية فقولنا في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه انه الشيء
الذي يقال عليه موجود لا في موضوع على ان الموجود لا في موضوع محمول عليه
وله في نفسه ماهية مثل الانسان والحجر والشجر فهكذا الحال في الجوهر
حتى يكون جنسا والدليل على ان بين الامرين فرقا وان الجنس احدهما دون
الاخر انك تقول الشخص انسان ما مجهول الوجود انه لا تحقق هو ما وجوده ان يكون
في موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود الان لا في موضوع وكما قد بالغنا في تعريف
هذا حيث تكلمنا في المنطق فصل كانه تاكيدا وتكرار لما سلف من توحيد واجب
الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الادماج وما جرى ان نعيد القول في ان
حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره وذلك لان الواحد مما هو واجب الوجود
يكون ما هو هو موجود هو ذاته ومعناه اما مقصور على ذاته ذلك المعنى او نظير
مثلا لو كان الشيء لواجب الوجود شيئا هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو
هذا الانسان لانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا الانسان
فالانسانية ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية
ان يكون هذا بل انما صار هذا هذا الامر غير الانسان فكذا الحال في حقيقة واجب
الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون تلك
الحقيقة تثبت الا لهذا لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا لهذا ولو كان
يتحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره ولانه هو هو لانه هذا الشيء

تسع م

فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود حقيقة
فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الحقيقة
المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى
واما بسبب المعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان
وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء
عارض للمعنى مقارن له فكل ما ليس له وجود الا وجود معنى ولا يختلف بسبب
خارج او علة خارجة فهذا لا يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه
فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون شيئا
فيه تعدد بوجه من الوجوه لا بمنقسم الحقائق والانواع اما الاول فذلك فان
وجوب الوجود لا ماهية له تقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون حقيقة
وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود وايضا لا يخلو اما ان يكون
ما يختلف به احاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود شيئا
موجودة لكل واحدة من المتفقين فيه بما يخالف صاحبه او غير موجودة
لشيء منها او موجودة لبعضها وليس في البعض الاخر الا عدمها فان كانت
غير موجودة فليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا
اختلاف بينها في الحقائق فهي متفقة الحقائق وقد قلنا انها تختلف بعضها
بعد ما اشتركت فيه فان كانت غير موجودة في بعضها وموجودة في بعضها

حاصل م

ولا تختلف الحقائق والانواع م

مثلا

مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الاخر بان له حقيقة وجوب الوجود وشيء
هو الشرط في الانفصال وللاخر حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط
الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك شيء الا
العدم ينفصل به عن الاخر فيكون من شان وجوب الوجود والحقيقة التي
له ان تثبت حقيقة قائمة مع عدم شرط الحق به والعدم لا معنى له محصلا في
الاشياء والا لكان في شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه خلاف اشياء
بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني من دون الزيادة
التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون
شرطا في وجوب الوجود ويكون في الاخر ايضا وان كان فيكون الزيادة
فضلا وليس من وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب وواجب الوجود
غير مركب وان كان لكل واحد منهما ما ينفصل به عن الاخر فهو يقتضي التركيب
في كل واحد منهما ثم لا يخلو ايضا اما ان يكون وجوب الوجود يتم وجوب وجوده
لكل واحد من الزيادتين او يكون ذلك شرطا له في ان يتم فان تم فان وجوب
الوجود لا اختلاف فيه في الذات انما الاختلاف بعوارض الحقيقة وقد
قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخلو
اما ان يكون لا يتم دون ذلك في ان يكون له حقيقة وجوب الوجود بمعنى متحققا
في نفسه وليس ذلك الا اتحادا داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود
احدهما

واما ان يكون وجوب الوجود م

ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى اذا كانت
جوهريتها في حد هيوليتها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة او بالاخرى
وايضا اللون فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا
فصل البياض فان كل واحد منهما كالعلة في ان يوجد بالفعل ويحصل وليس
احدهما علة له بعينه بالفعل بل ايهما اتفق ولكن ذلك في حال دون
حال فان كان الامر على مقتضى الوجه الاول فكل واحد منهما داخل في تقويم
وجوب الوجود وشرط فيه بحيث كان وجوب الوجود وجب ان يكون بعينه
وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود يحتاج الى شيء يوجد به
ولكن فيكون واجب الوجود من بعد ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود يحتاج
الى شيء آخر يوجد به وهذا محال واما في اللون وفي الهيولى فليس الامر هناك على
هذه الصورة فان الهيولى في انه هيولى شيء واللون في انه لون شيء وفي
انه موجود شيء فنظير اللون هناك هو الواجب الوجود ههنا ونظير فصل
السواد او البياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا
فكما ان كل واحد من فصلي السواد والبياض لا مدخل لها في تقرر اللونية
كذلك يجب ان يكون خاصة كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل له في
تقرر وجوب الوجود واما هناك فكان المدخل للفصلين في ان صار اللون
موجودا اي صار اللون شيئا هو شيء غير اللون وزايد على انه لون وههنا لا

يكن

يكن ذلك لان وجوب الوجود يكون تقرر الوجود بل هو تقرر الوجود بل الوجود
شرط في تقرر ماهية واجب الوجود او هو نفسه مع عدم عدم او امتناع
بطلان واما في اللون فالوجود لاحق يلحق ماهيته هي اللون فيوجد الماهية
التي هي بنفسها لون عينا موجودة بالفعل فلو كانت الخاصة ليست علة في
تقرر ماهية وجوب الوجود بل في ان يحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا
عن تلك الماهية عرضا عن ماهية اللون كان الامر مستمرا على قياس سائر
الاشياء الداخلة المنفصلة بفصول بالجملة المختلفة في معان مختلفة لكن الوجود
يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجوبه فيكون الخاصة كانها تحتاج اليها في
امر هو الذي استغنى فيه عنه وهو صحيح بل الوجود ليس له ولشيء ان
يحتاج اليه كاللونية وجوديات وبالجملة كيف يكون شيء خارجا عن الوجود
الوجود مشروطا في وجوب الوجود ومع ان حقيقة وجوب الوجود كيف يتعلق
بموجب لها فيكون وجوب الوجود في نفسه امكان الوجود وتقرر من رأس
فنقول بالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا يتعلق بها حقيقة المعنى الجنسي
حيث معناه بل ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرط
يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا
معينا واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل محتاج
يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فصل ما هو كالفصل في

بما هو كالجنس والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلي في جميع ما ظهر فتبين
ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له واذ هو بريء
من كل مادة وعلائقها وعن الفساد وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد
فالاول لا شريك له واذ هو بريء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد
وكلاهما مبدأ له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا ماهية له ولا كيفية له ولا
كمية له ولا اين له ولا متى له ولا ند له ولا شريك له ولا ضد له تعالى وجل وانه
لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل
الواضحة وانه اذا حققته فانما يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه
وبايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شيء منه وليس هو مشاركا لما منه
وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده فصل في انه تام
بل فوق التمام وخير ومفيد كل شيء وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء
كيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى
اي وجه لا يجوز ان يقال يدركها فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من
وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن
وجوده لغيره كما يخرج في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات
وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره بل واجب الوجود فوق
التمام لانه ليس انما له الوجود الذي فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل عن

وجوده

وجوده وله وفائض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما
يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود
والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال
للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود خير محض وكمال محض والخير
بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما
عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود
والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما
بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب
له الوجود بذاته فذاته بذاته يحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع
جهاته بريا من الشر والنقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته
وقد يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء وخيراتها وقد بان ان الواجب
الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه
الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق لان حقيقة
كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود
وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقية
مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته
لا لغيره وسائر الاشياء فان ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود بل هي في

نفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم فلذلك كلها فى
انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذى يليه حاصلة فلذلك كل
شى هالك الا وجهه فهو احق بان يكون حقا وواجب الوجود عقل
محض لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب
فى ان لا يعقل الشى هو المادة وعلائقها لا وجوده واما الوجود الصورى
فهو الوجود العقلى وهو الوجود الذى اذا تقرر فى شى صار للشى به عقل والذى
يحتمل نيله هو عقل بالقوة والذى ناله بعد القوة هو عقل بالفعل على
سبيل الاستكمال والذى هو له بذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول
محض لان المانع للشى ان يكون معقولا هو ان يكون فى المادة وعلائقها
وهو المانع عن ان يكون عقلا فقد تبين لك هذا فالبرى عن المادة والعلائق
المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول
بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة
وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو
معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان
المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشى والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشى
وليس من شرط هذا الشى ان يكون هو او آخر بل شى مطلقا والشى مطلقا
اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له ماهية مجردة لشى هو عاقل وباعتبارك

ان ماهيته

ان ماهيته المجردة لشى هو معقول وهذا الشى هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة
التى لشى هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هى لشى هو ذاته فقد ثبت ان
ذاته الشريفة مجردة عن كل شى مستغنى عن كل شى فى ذاته وفى صفاته الثبوتية
والسلبية عنه وهذا هو اقصى كمال الفكر والعقل فى معرفة ذاته الحق وكل من تفكر
قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك
الشى آخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء
يوجب ان يكون شيئا آخر او هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و
يبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان
يتصور فريق لهم عدد ان فى الاشياء محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان
على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان
المتحرك يوجب ان يكون له شى محرك بلا شرط انه آخر او هو والمحرك يوجب
ان يكون له شى متحرك عنه بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضافات فقد تعرف
اثنينيتها لا من نفس النسبة والاضافة المفروضة فى الذهن فانا نعلم
يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان تكون القوة التى نعقل بها
هذه القوة هى هذه القوة نفسها فيكون هى نفسها تعقل ذاتها او تعقل
ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها
هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل اشياء

لا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشى معقولا لا يوجب ان يكون معقول
شى ذلك الشى آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضى العاقل ان يكون عاقلا لشى آخر
بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة توجد له او لغيره فهو معقول
اذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة
يقارنها او لا يقارنها فقد عرفت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان
يكون اثنين فى الذات ولا اثنين فى الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين
الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاتها وان ماهية مجردة ذاتها لذاتها وهنا تقديم
وتاخير فى ترتيب المعانى والغرض المحصل شى واحد بلا قسمة فقد
بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان
يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة
بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون واجب
الوجود من كل جهة وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال
ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير و
الاصول السابقة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدا كل وجود فيعقل من ذاته
ما هو مبدا له وهو مبدا للموجودات التامة باعيانها والموجودات
الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر
ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا

زمانيا

زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا
منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة
غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة
من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم
الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هى
فاسدة وان ادركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت و
تشخص لم تكن معقولة بل هى محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا فى كتب
اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما يدرك من حيث هى
محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل لواجب الوجود
نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
كل شى على نحو كلى ومع ذلك فلا يعزب عنه شى شخصى ولا يعزب عنه
مثقال ذرة فى السموات والارض وهذا من العجائب التى يحوج تصورها
الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدا كل
موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شى من الاشياء
يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه
الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم
الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها

من العوارض لانه ليس يمكن ان يعلم تلك الا ويعلم معه فيكون مدركا
للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان
تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت
تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادي كل
واحد منها نوعه في شخصه فتستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا
الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها فان كان
ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي ايضا كان للعقل الى ذلك المرسوم
سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة الشمس
مثلا او كالمشتري واما اذا كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل
الى رسم ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود
فنقول كما انك تعلم حركات السماويات كلها فانت تعلم كل كسوف
وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف
انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون كذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل
القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او
متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين حالي الكسوفين الآخرين حتى لا يعزب
عارض من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا
لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون

حاله

حاله كحال الاخر لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا
بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله
ربما لم يجز ان تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان
تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد
وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا نفس معرفتك بان في
الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين الكسوف
الفلاني الجزئي كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا النحو من العلم ولا
تعلمه وقت ما تشك فيه انها هل هي موجودة بل يجب ان يكون قد
حصل لك بالمشاهدة شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان
منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كليته فلا مناقشة معه فان
غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا ان الامور الجزئية كيف تعلم وتدرك
علما وادراكا يتغير معها العالم وكيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير
معها العالم فانك اذا عقلت امر الكسوفات كما توجد انت او لو كنت
موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن
ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك امرا فان علمك
في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف
كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعده كذا

وبعده كذا وهذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت
الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود
ثم علمت في آن آخر انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل
كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان
تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني
وآني والاول الحق الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في
هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا
ومعرفة جديدة واعلم انك انما كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات
الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء فاذا
وقعت الاحاطة بجميع الاسباب ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات
ونحن سنبين هذا من ذي قبل بزيادة كشف فتعلم كيف يعلم الغيب
المنتظر وتعلم من هناك ان الاول من ذاته كيف يعلم كل شيء فانه
ذلك لانه مبدأ كل شيء فهو مبدأ شيء او اشياء حالها وحركاتها كذا وما
ينتج عنه كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي
يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية فيكون هذه الاشياء مفاتيح
الغيب في [illegible] المعقولات [illegible]
التي لا يعلمها الا هو فالله اعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو

التي لا يعلمها الا هو ... عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم

العزيز

العزيز الحكيم الاجابة والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وان له البهاء الاعظم
والجلال الارفع والمجد الغير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية يجب
ان تعلم انه انما قيل عقل للاول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في
كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة كما يكون في النفس
على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة
لان علمه بالاشياء هو الكشف لها والظهور عليها من غير ان يتكثر بها في
جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو
اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل
ذاته وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان المعنى المعقول قد
يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد
والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن
الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك
الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت
فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب
الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير
في الكل فيتبع الصورة المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول
عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية

نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العناية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ لكل نظام خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه لا ينفعل عنه البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلب فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وازعاج قصد الى غرض ولا تظن انه لو كانت المعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنها يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ التي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب الذي بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتأخر في الزمان على المبين فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة ان تعقل بتجريد ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها من حال معقولة وكانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل منها المعدوم بينها في الاعيان الا ان يوجد

فيكون

فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب الاعيان المعدومة مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شأنها ان يفيض عنها كل وجود ولذلك من حيث من شأنها انها كذلك اوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فيبقى ان تلك الصور في حال وجودها معقولة انما يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصورة مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في احدهما فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة ويكون معقولة لها على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدأ لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدأ له بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه اولا وما المعقول منه انه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كانت كلها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدأ له لذاته فيكون صدورها عنه ليس

ما قلنا من انه اذا عقل خيرا وجد لا انها نفس عقله للخير اوجب الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذا الا نهاية ودليل ذلك صحيح في نفس عقله الخير فاذا قلنا لما عقلها وجدت ولم يكن منها عقل آخر ولم يكن وجودها الا انها معقولات فانا نكون كانا قلنا لانه عقلها او لانها وجدت عنه وجدت فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون عنه من جهتها واجب الوجود ولكان ممكن الوجود وان جعلها امور مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا تتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة من شأنها ان تعقل وان يفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته الشرف الاعلى التي هي مبدأ الفيضان لكل وجود وكل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ الفيضان لكل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تأمل الاصول المعطاة المستقبلة ليتضح لك ما ينبغي لك ان يتضح فالاول يعقل ذاته ونظام

الخير الموجود في الكل انه كيف يكون فذلك النظام فذلك النظام لانه يعقله وهو يستفيض كائنا وكل كائن موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدأ يعقله مبدأه وهو خير غير منافر وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وايضا فانه مريد الى انه اراد من عباده الطاعة له والعبادة ونهاهم عن المعاصي فيكون مريدا لهذا المعنى ولاجله حيوة هذا ايضا بعينه فان الحيوة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعل وذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه ليس مما يفتقر الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا فيصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لان يتكون منها الصورة الصناعية بان يكون صورا هي بالفعل مبادئ لما هي له صورة لكان المعقول عندنا هو نفس القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك العضو

العضاء الادوية ثم تحرك الالات الخارجية ثم تحرك المادة فلذلك لم يكن
نفس وجود هذه الصور المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند
المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فيكون محركا لمحرك فواجب
الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا
ان العلم الذي هو بعينه الارادة التي له وكذلك قد تبين ان القدرة التي
هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدأ بذاته
لا يتوقف على وجود شيء وهذه الارادة على الصورة التي حققناها التي لا
يتعلق لغرض في فيض الوجود لا يكون غير نفس الفيض وهو الجود فقد كنا
حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته علمت ان هذه الارادة نفسها تكون
جودا فاذا حققت يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وموجود
ثم الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها
هذا الوجود مع سلب وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا
مغايرة فالتي تخالطها السلب انه لو قال قائل للاول ولم يتحاش انه
جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع واذا قيل له
واحد لم يعن به الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا
عنه الشريك واذا قيل عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة الا ان
هذا المجرد في نفسه مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما

ما واذا قيل له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل فاذا قيل قادر لم يعن به
انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره عنه انما يصح عنه على النحو الذي ذكر فاذا
قيل حي لم يعن الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة الى الكل المعقول ايضا
بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال واذا قيل له مريد لم يعن الا كون واجب
الوجود مع عقليته اي سلب المادة عنه مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل ذلك
فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب واذا قيل جواد عنى به من حيث هذه
الاضافة مع السلب بزيادة سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته فاذا قيل
خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب
او كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت صفات الاول الحق
على هذه الجهة لم يوجد منها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه فانه
بذاته عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ وان اللذة هي ادراك الخير الملائم
ولا يمكن ان يكون كمال او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة
بريئة عن كل واحد من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال
والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له
فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال وبهاء وخير
مدرك فهو محبوب ومعشوق ومبدأ ذلك كله ادراكه اما الحسي واما الخيالي
واما الوهمي واما الظني واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد

تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة اياه والتذاذها به اكثر
فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته
تلك الغاية والبهاء والجمال وبتمام التعقل العاقل والمعقول على انهما واحد
بالحقيقة يكون لذاته وفي ذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة
ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية احساس بالملائم والعقلية
تعقل الملائم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو
افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شيء وليس عندنا لهذه
المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم
ان ادراك العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل
يعقل ويدرك الامر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره
وليس كذلك الحس للمحسوس فاللذة التي تجب لنا بان نعقل ملائما هي فوق
اللذة التي تكون لنا بان نحس ملائما ولا نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان تكون
القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان تستلذ به لعوارض كالمريض لا يستلذ
الحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان نعلم من حالنا ما دمنا في البدن فانا
اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه
وذلك لعائق البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت
عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات

الحقيقية متصلة بالاتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وستوضح
هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها لها فللحس المحسوسات
الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء بحسبه وللنفس الناطقة
مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل ومعشوق
عشق او لم يعشق لذيذ شعر بذلك او لم يشعر وموجود وحي وعالم وقادر ومريد و
عالم وتحت ارادته الواقع في كل شيء **المقالة الثانية** في صفاته
عن التقدير الاول والثاني واليه **فصل** في صفة ما يصدر عن المبدأ الاول فقد ظهر
لنا ان للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او
برهان بريء عن الكم والكيف والماهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا
شريك له ولا ضد له وانه واحد من وجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل
ولا الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته مركبة
من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة
في وجوده الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي
له شيء ينتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على
الوجه السلبي ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال او لاجتماع او غير
ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذواتا
وقد اتضح فيما سلف لك من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير

محبته فانها مبدا الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة ليست بتكونة
تكونا زمانيا فقد ان لك من هناك من وجه ما ان مبدا دائم الوجود وقد
ان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من
جميع جهاته وانه لا يجوز ان يستانف له حال لم يكن مع انه قد بان لك ان
العلة لذاتها يكون موجبة المعلول فان دامت اوجبت المعلول دائما فلو اكتفيت
بتلك الاشيا لكفاك ما نحن في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول انك
قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل
اما ان يكون علتاه الفاعلية والقابلية لم يكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان
الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن القابل او كان
القابل ولم يكن الفاعل فنقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت
الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب
كون الكائن عنها او لا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كائن البتة فان حدث
امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علة دفعة
لا على سبيل ما يحدث لقرب علة او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث
لقرب علة او بعدها فان المحال ان يكون حدوثه لحدوث علة
ومعها غير متاخر عنها البتة فانه ان كانت العلة غير موجودة ثم وجدت او
موجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه في الاول من وجوب حادث آخر

غير العلة

غير العلة فيكون ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى الامر على هذه
الجهة وجب علل وحوادث دفعة غير متناهية ووجب معا وهذا
ما عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان يكون العلل الحادثة كلها دفعة
لا لقرب من علة اولى او بعد فبقي ان مبادي الكون ينتهي الى قرب علل
او بعدها وذلك بالحركة فاذن قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة
اوصلت العلل الى هذه الحركة فهاهنا تشبيهين والا رجع الكلام الى الآن
في الزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت الحوادث الغير متناهية
منها في آن واحد اذ لا يجوز ان يكون في آنات متلاقية متماسة كما يتحال
ذلك بل يجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الآن بعد بعد او بعد بعد
قرب فيكون ذلك الآن نهاية حركة اولى تودي الى حركة اخرى او الى امر آخر
فان ادت الى حركة اخرى وادى ذلك كانت الحركة التي هي كالعلة القريبة لهذه
الحركة مماسة لها والمعنى في هذه المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان
بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع
لحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا ان كانت حركة قبل حركة
ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر ظهورا
واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم يكن الا لحادث وذلك الحادث لا يحدث
الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي الى اي حادث كان ذلك الحادث كان

قصدا من الفاعل او ارادة او علما او آلة او طبعا او حصول وقت اولى بالعمل
دون وقت او حصول تهيؤ او استعداد او من القابل لم يكن او
وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا
ولنرجع الى التفصيل فنقول ان كانت العلل الفاعلية والقابلية موجودة لا
الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما توجب
الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة
موجبة للفعل او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن او
من جهتهما جميعا مثل وصول احدهما الى الآخر وقد وضح ان جميع هذا بحركة
واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن قابل البتة فهذا محال لما اوضحنا ان
القابل كان لا يحدث الا بحركة فيها او اتصال فيكون قبل الحركة حركة واما انه
فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة فيكون قد كان
القابل حتى يحدث القابل واما ان وضع ان القابل موجود والفاعل ليس
بموجود فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وضعنا
وايضا مبدا الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب ان يوجد
والا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال
الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة عنها فالكلام ثابت
بل هو بارادة او طبعا او لامر آخر اي ما كان ومهما فرض امر حدث لم يكن

فاما ان

فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير حادث في ذاته بل على انه شي مباين للذات
ليكون الكلام ثابتا وان وضع حدث في ذاته كان ذاته متغيرا وقد بينا ان
واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان حدث
عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شي لم يكن
وكان الامر على ما كان ولا يوجد عنه شي فليس يجب ان يوجد عنه شي بل
يكون الحال والامر على ما كان فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه او ترجيح للوجود
عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه وكان التعطل عن
الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث الحادث عنه
بعينه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني كما يقولون في الارادة و
المراد والعقل الصريح الذي لم يكدر يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت
من جميع جهاتها كما كانت وكانت لا يوجد عنها فيما قبل شي وهي الآن كذلك
فالآن ايضا لا يوجد عنها شي فاذا صار الآن يوجد عنها شي فقد حدث في الذات
قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او شي مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر
هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا وعاد اليه ضميرا فان الممكن ان يوجد وان لا
يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب اذا كانت هذه الذات
التي للعلة كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا مصلحة
ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت

هي انقطة الفاعلة والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل لم
يحدث لها نسبة اخرى فيكون الامر بحاله ويكون الامكان امكانا على
بحاله واذا حدث لها نسبة فقد حدث امر ولا بد من ان يحدث لذاته
وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا ولم تكن هي
النسبة المطلوبة فان النسبة الموجبة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن
اجمع كانها حالة واحدة وفي حال لم يوجد شيء والا فقد اخرج شيء من الحالة ونظر في
حال ما بعده فان كان مبدأ النسبة مباينا له ظهرت هي النسبة المطلق
فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكنه محال فكيف يمكن ان
يحدث في ذاته شيء وعن يحدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته واجب
فبري ان ذلك عن الحادث منه فيكون ليست النسبة المطلوبة الا ما نطلب
الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل وهي عن واجب وجود اكون قد قيل ان
الوجود واحد وعلى انه ان كان عن آخر فهو العقل الاول والكلام فيه ثابت
يجوز ان يتغير في العدم وقت ترك ووقت شروع وجاز ان يختلف الوقت
وايضا ان الحادث لا يحدث الا بحدوث حال في المبدأ فلا يخلو اما
ان يكون حدوث ما يحدث عن الاول طبع او عرض فيه غير الارادة او
بالارادة اذ ليس يخرج عن الاتفاق فان كان بالطبع فقد تغير الطبع او كان
بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فنترك انها حدثت فيه او مباينة

او بل نقول الا ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد
نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل افراد استحق الآن او حدث وقته
او قدر عليه الآن وما معنى هذا يقوله قول القائل ان هذا السؤال باطل لان
السؤال في كل وقت عائد بل هذا السؤال حق لانه في كل وقت عائد
لازم وان كان لغرض ومنفعة فنعلم ان الذي هو الشيء بحيث كونه ولا
كونه عنده له فليس لغرض والذي هو الشيء بحيث كونه منه اولى فهو نافع والحق
الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء وايضا فان الاول بما ذا يسبق افعاله
الحادثة ابذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان
كانا معا وحركة المتحرك بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا يجب
ان يكون كلاهما محدثين الاول القديم والافعال الكائنة عنه وان كان قد
سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده ولا عالم ولا حركة
ولا شك ان لفظة كان يدل على امر مضى وليس الآن وخصوصا ويعقبه
قولك ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون متناه
فقد كان اذن زمان قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان
واما بالزمان وهو الحركة وما فيها وما معها فقد بان لك هذا فان لم يسبقها
بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه و
كيف لا يكون سبق على وضعهم بامر للوقت الاول من الخلق وقد كان

ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان ولا خلق ولا كونه
قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده
وحده فان ذاته حاصلة بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق
بلا شيء ثالث فان وجود ذاته حاصل بعد الخلق وعدم الخلق موصوف بانه
قد كان وليس الآن وتحت قولنا كان معنى معقول دون معقول الامرين
لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن مفهوما منه السبق بل
قد يصح ان يفهم معه التأخر فانه لو عدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء
ولم يصح ان يقال لذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات
شيء وعدم الذات شيء ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع هذا
المعنى للخالق ممتدا لا عن بداية وجوز فيه ان يخلق قبل اي خلق توهم فيه
خلقا واذا كانت بهذا كانت هذه القبلية مقدرة كم وهذا هو الذي
نسميه الزمان اذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات بل على سبيل
التجدد ثم ان شئت فتأمل اقاويلنا الطبيعية اذ فيها ان ما يدل عليه مثل كان
ويكون عارض لهيئة غير قارة والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا حققت
علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل سبقا
بزمان معه حركة واجسام او جسم وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده
لا يخلو اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما

ذا حركات تقدر اوقاته وازمنته ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق
العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات وازمنة محدودة او لم يمكن
الخالق ان يبتدي الخلق الا حين ابتدأ وهذا القسم الثاني محال يوجب
انتقال الخالق من العجز الى القدرة وانتقال المخلوقات عن الامتناع
الى الامكان بلا علة والقسم الاول تقسيم عليهم قسمين فيقال لا يخلو اما ان يكون
كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم
بمدة وحركات اكثر او لا يمكن فاما ان يمكن لما بيناه فان امكن وجب
ان لا يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا
الجسم او انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكون ابتداء
خلقين متساويين في الحركة في السرعة ويقع حيث ينتهيان الى خلق العالم
ومدة احدهما اطول من الآخر وان لم يمكن معه بل كان امكانه مباينا له
متقدما عليه او متأخرا عنه يقدر في حال العدم امكان خلق شيء لعينه قبلا
امكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما ومتأخرا ثم
ذلك الى غير النهاية فقد وضح صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بدء
لها في الزمان وانما البدء لها من جهة الخالق وانها هي السماء وتعجب
ان نعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع
فقد تم فصل في ان المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل

بل نفس والمبدأ الابعد عقل فنقول انا قد بينا في الطبيعيات ان الحركة لا تكون
طبيعية للجسم على الاطلاق والجسم على حالته الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع
مفارقة ما بالطبع لحالة والحالة التي يفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة
فظاهر ان كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات
مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات باطل الذات
مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية اما في
الكيف كما اذا سخن الماء بالقسر واما بالكم كالذبول للبدن الصحيح ذبولا مرضيا
واما في المكان كما اذا انتقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت
الحركة قد يكون في مقولة اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال
الغير الطبيعية وتقدير البعد عن الغاية فاذا كان الامر على هذه فلا
يكون حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن حالة غير طبيعية الى حالة
طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها قصد
الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على
سبيل التسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك
على سبيل الاستدارة فهي تحرك لا محالة اما عن اين غير طبيعي او وضع
غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال ان يكون
هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها و

تقصد

تقصد في تركها ذلك كل النقط وليست تهرب عن شيء الا وتقصده فليست
اذن الحركة المستديرة طبيعية الا انها قد يكون بالطبع اي ليس وجودها في
جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم
يكن قوة طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه فكانه
طبيعته وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي
يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه كانه يقاوم
المسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان
القوة المحركة يكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا
فكذلك ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل
وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له
ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك
مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة
كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة فيض عن
نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ
حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة ونقول
انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل
الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل ما يعين في معرفة هذا المعنى

في الفصول المتقدمة اذا وضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه
مختص بسبب فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت
البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل
الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد فيه
طبيعة قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة ونسبة له بعدم منه فلعدم
قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن يتجدد حركة فان الثابت
من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن ارادة
فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية لان الارادة الكلية نسبتها الى
كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين عنها هذه الحركة دون
هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة
وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان
المعدوم موجبا لموجود والمعدوم لا يكون موجبا لموجود وان كان قد يكون
الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت
العلة لامور تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كان تجددها طبيعيا
لزم المحال الذي قدمناه وان كان اراديا يتبدل بحسب تصورات متجددة
فهو مثبت الذي نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب
البتة حركة ولكنه قد يمكن ان يتوهم ان ذلك للارادة عقلية منتقلة

قد يمكن

قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة
بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا مخصصا بعوارضه
عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجب اذن ان يتوهم وجود عقل يعقل
الحركة الكلية ويريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد ويأخذ تلك الحركات
وحدودها بنوع معقول على ما اوضحناه وعلى ما من شأننا ان نبرهن عليه
من ان حركة من كذا الى كذا ومن كذا الى كذا فيتعين مبدأ ما كلي الى طرف
آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكذلك حتى تفنى الدائرة فلا يبعد ان يتوهم
ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول ولا على هذا السبيل يمكن ان
يتم امر الحركة المستديرة فان هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة
الكلية وان كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية كيف
كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة مشتركة فيها وان كانت ارادة
لحركة بعينها ارادة لحركة واما هذه الحركة التي من عند ههنا الى هناك بعينه
فليست اولى بان تصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من
هناك الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزء الى
واحد واحد من تلك الارادات العقلية المتخيلة واحدة فليس جزء
من ذلك اولى بان يجب الى واحد من تلك التصورات من ان لا
ينسب فنسبته الى مبدأيه ولا نسبته واحدة فانه بعد عن مبدأه ولم يتميز قوله

يترجح بامكان وجوده عنه او وجوده وكل ما لم يجب عن علة فانه لا يكون
كما قد علمت وكيف يصح ان يقال ان الحركة من ا الى ب لزمت عن ارادة
عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون ان تلزم عن كل
واحد من تلك الارادات غير ما لزم من الاخرى فيكون بالعكس فان
ا ب و ب ج متشابهة في النوع وليس شيء من الارادات الكلية
يعين الالف دون الباء والباء دون الجيم الا ان يصير نفسانية جزئية
فان لم يتغير تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية فقط لم يمكن
ان يوجد الحركة من ا الى ب اولى من التي من ب الى ج ولا الالف
اولى بان يتعين من الباء والجيم عن تلك الارادة ما كانت عقلية ولا
الباء عن الجيم ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور ثم ارادة و
تصور لكنها ان في امر متفق ولا استناد فيه الى امر مخصوص يخصص تقابلها
ومع هذا كله فان العقل لا يمكنه ان يفرض هذا الانتقال الا مشارك للتخيل
والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى العقل الصريح ان نعقل جملة الحركة دفعة
الانتقال فيها نعقله دائرة معا فاذن على الاحوال كلها لا غنى عن قوة
نفسانية يكون هي المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان يكون هناك
ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه التخيل
واما القوة العقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون كالمحرك للمتحرك

واما ان كان متصورا كليا عن كلي او كليا عن جزئي على ما اوضحنا فاذا
كان الامر على هذا فالفلك يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريب
وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات
كالجزئيات وارادة لامور جزئية باعيانها وهي كمال جسم الفلك وصورته
ولو كانت لا كذا بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا
لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطها ما بالقوة والمحرك القريب للفلك وان لم
يكن عقلا يجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك
فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة
لا تتحرك ولا بالعرض واما النفس المحركة فانها كما بينا لك جسمانية مستحيلة
متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية
التي لنا الينا الا ان لها ان تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة وبالجملة يكون
اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها او ما يشبه التخيلات حقيقية
كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكاتها بالجسم ولكن المحرك الاول لها قوة غير
مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه من الوجوه فيلزم ان
يحرك والا استحال وكانت مادية كما قد تبين هذا يجب ان يحرك
كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر وذلك الآخر يحاول الحركة ويريدها متغيرا
بقصد واستياق وهذا هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك

المحرك من غير ان يتغير بقصد واستياق فهو الغاية والغرض الذي اليه ينحو
المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق
بل نقول ان كل محرك حركة غير قسرية فهي الى امر ما ولشوق امر ما حتى الطبيعة
ايضا فان شوق الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته
واما في اينه ووضعه وشوق الارادة امر ارادي اما ارادة لطلب حسي
كاللذة او وهمي حسبما يليق الغلبة او ظني وهو الخير المظنون فطالب اللذة
هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو
الظن وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا
والشهوة والغضب غير لائق بجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل
الى حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ او يغتم من مخيل له فيغضب
ان كل حركة الى لذة او غلبة فهي متناهية وايضا فان اكثر المظنون لا يبقى
مظنونا سرمديا فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا وارادة لخير
حقيقي حقيق فلا يخلو ذلك الخير اما ان يكون مما ينال بالحركة فيوصل اليه
يكون خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون
الخير من كمالات الجوهر المتحرك فيناله بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز
ان يكون يتحرك لينفعل فلا يكتسب ذلك الفعل كما لا كما من شأننا
ان نجود لنمدح ونحسن الافعال ليحدث لنا ملكة فاضلة او نفيد خيرا في غيرنا وذلك

لان المفعول يكتسب من فاعله مثل ان يعود ويكمل جوهرا فاعلا فان كمال
المعلول اخس من كمال العلة الفاعلية والاخس لا يكتسب له شرف والكمال
كالاول بل عسى ان يهيأ الاخس لافضل الذي هو آلة حتى يوجد هو في بعض الاشياء
من حيث واما نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي
بل مظنون والملكة الفاضلة التي نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل
الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لانفس الناس
وهو العقل الفعال او جوهر آخر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة المعتدلة
سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة و
كلامنا في الموجد ثم بالجملة اذا كان الفعل ههنا ليوجد كما لا انتهت الحركة
عند حصوله فبقي ان يكون الخير المطلق بالحركة خيرا قائما بذاته ليس من شأنه
ان ينال وكل خير هذا شأنه فانما يطلب العقل التشبه به بمقدار
الامكان والتشبه به هو ان يعقل ذاته فيصير مثله في ان يحصل له الكمال
الممكن له في ذاته كما حصل للمعشوق فيوجب البقاء الابدي على الكمال الممكن لجوهر
الشيء في احواله ولوازمه كما لذلك فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له
في اول الامر تم تشبهه بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى
له في اول الامر تم تشبهه بالحركة وتحقيق هذا ان الجرم السماوي قد بان
ان حركته تحرك عن قوة غير متناهية والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية

لكنها انما يعقل الاول فيفيض عليها من نوره وقوته دايما بصير كان له قوة غير متناهية
فلا يكون له قوة غير متناهية بل المعقول الذي يفيض عليها نوره وقوته وهو
اعني الجرم السمادي في جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق له في جوهره امر
بالقوة وكذلك في كمه وكيفه الا في وضعه واينه اولا وفيما يتبع وجودها
من الامور ثانيا فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من
ان يكون على وضع واين اخر له في حيزه فانه ليس شي من اجزاء مدار فلك
او كوكب اولى بان يكون ملاقيا له او بجزء من جزء اخر فمتى كان في جزء
بالفعل فهو من آخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة
وضعه واينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل كمال يكون
للشي دايما ولم يكن هذا ممكن للجوهر السمادي بالعدد فحفظ بالنوع والتعاقب
فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال الا كمال بحسب الممكن و
مبداها الشوق الى التشبه بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب
الممكن ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه وانت اذا تأملت حال
الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي الى ان يكون ينال بالفعل ايناما
سيجب ان يكون جسم يشتاق شوقا الى ان يكون على وضع من اوضاعه
التي يمكن ان يكون له او الى ان يكون على اكمل حالا من كونه متحركا وخصوصا
ويتبع ذلك من الاحوال والمقادير الفايضة ما يتشبه فيه بالاول من

حيث هو

حيث هو مفيض للخيرات الا ان يكون المقصود ذلك بحيث يكون الحركة
لاجل تلك الاشيا بل ان يكون المقصود هو التشبه بالاول بقدر الامكان
في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه من حيث هو شبيه بالاول
لا من هو حيث يصدر عنه امور بعده حتى يكون الحركة لاجل ذلك بالقصد
الاول كلا واقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل
يصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشي عن التصور الموجب له وان كان غير مقصود
في ذاته بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما
بالفعل الاكمل ولما لم يكن بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة لان الشخص
الواحد لو دام لم يحصل لامثاله وجود ولبقيت دايما بالقوة فالحركة تتبع
ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان يكون مقصودة اولية وان كان
ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات ذكرناها وحصلنا على سبيل الانبعاث
لا على سبيل القصد الاول ويتبع تلك التصورات الجزئية الحركات المستقل
بها في الاوضاع والاجزاء الواحد بكماله لا يمكن في هذا الباب فتكون الشوق الاول
على ما ذكرناه ويكون سائرها تتلوه انبعاثات فهذه الاشياء قد توجد لها
نظاير طبيعية في ابداننا ليست تشبهها وان كانت قد تخيلها وتحكيها مثل
ان الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شي آخر تبع ذلك ضربا من الحركة على سبيل
الانبعاث حتى انها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق نفسه بل حركة

سمو شي في طريقه وفي سبيله واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كأنها
بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبداها شوق واختيار
ولكن على هذا النحو الذي ذكرناه ليس ان تكون الحركة مقصودة بالقصد الاول
وهذه الحركة كأنها عبادة ما ملكية او فلكية فليس من شرط الحركة الارادية
ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر
تنبعث منها اثر تحرك والاعضاء فتارة تتحرك على النحو الذي يوصل
به الى الغرض وتارة على نحو آخر شبيه به او متقارب له اذا كان عن تخيل
كان الغرض امرا ينال او امرا يقتدى به ويحتذى حذوه ويتشبه بوجوده
فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الاول وبما يعقل منه او يدرك منه على نحو
عقلي او نفساني شغل ذلك عن كل شي وكل جهة لكن ينبعث عن
ذلك ما هو ادون مرتبة منه وهو الشوق الى التشبه به بمقدار الامكان فيلزم
طلب الحركة لا من حيث هي حركة ولكن من حيث قلنا ويكون هذا
الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثا عنه وهذا الاستكمال منبعثا
عن الشوق فعلى هذا النحو تحرك المبدأ الاول جرم السماء فقد اتضح لكن
هذه الجملة ايضا ان المعلم الاول اذا قال ان الفلك يتحرك بطبيعة فما ذا يعني
او قال انه متحرك بالنفس فماذا يعني او قال متحرك بقوة غير متناهية يحركه
كما يحرك المعشوق فما ذا يعني فانه ليس في اقواله تناقض ولا اختلاف

نسخة

ثم انت

ثم انت تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق الاول احد ولا يمكن ان يكون
هذا المحرك الاول الذي لجملة السماء فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات
السماء محرك قريب يخصها ومتشوقا ومعشوقا يخصها على اراء المعلم الاول
ومن بعده من محصلي علماء المشائين فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك
الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي يخص واحدا واحدا
منها فيجعلون اول المفارقات التي هي محرك الكرة الاولى وهي عند من تقدم
بطليموس كرة الثوابت وعند من يعلم من العلوم التي ظهرت لبطليموس
كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة وبعد ذلك فمحرك الكرة التي
تلي الاولى بحسب اختلاف الرأيين وكذلك منهم جرا فهؤلاء يرون ان
محرك الكل شي واحد ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم الاول
يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي
المفارقة وبعض من هو اسد قولا من اصحابه يصرح والقول في رسالة له التي
في مبادي الكل ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان كان
لكل كرة محركا ومتشوقا يخصها والذي يحسن عبارته عن كتب المعلم الاول على
سبيل الحفيض وان لم يمكن ليغوص في المعاني يصرح ويقول ان هذا معناه ان
الاشبه والاحق وجود مبادي حركة خاصة لكل فلك على انه فيه وجود مبادي
حركة خاصة له على انه معشوق مفارق وهذا اقرب في ما تلاخذه المعلم الاول

من سواء السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بعد ما عرفنا في المجسطي
ان حركات دورات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطؤ
فيجب لكل حركة محرك غير الذي للاخرى ومتشوق غير الذي للاخرى
والا لما اختلفت الجهات ولا اختلفت السرعة والبطؤ وقد بينا ان
هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة وان كانت الحركات
كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول فيشترك لذلك في دوام الحركة
واستدارتها ونحن نزيد هذا بيانا فصل في كيفية صدور الافعال من
المبادي العالية ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من الحركات المفارقة
المعقولة وانها المتشوقة وليحقق هذا البيان ولنفتتح من مبدأ آخر
فنقول ان قوما لما سمعوا لفظا هو قول فاضل المتقدمين اذ يقولون ان
الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور
الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر كانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس
ان حركات السماوات لا يجوز ان يكون لاجل الشيء غير ذواتها ولا
يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين
فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير
المحض والشوق اليه فاما اختلاف الحركات فيختلف ليكون عن
كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلاف ما ينتظم به بقاء الانواع

الحق

النفع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع واعترض اليه
طريقان احدهما يختص باتصاله الى الموضع الذي فيه قصده وطرده والآخر
يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان
يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا
فكذلك حركة كل فلك انما هي لسبق على كمال الا خير واما لكن الحركة الى
هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان
يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد لاجل شيء معلول ويكون ذلك
القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويؤثر في نفس الحركة
حتى القول قابل ان السكون كان يتم لها به خيرية يخصها والحركة كانت لا
يضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الآخر او اعسر
فاختارت الانفع فان كانت العلة المانعة عن القول بان حركتها لنفع الغير
استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في
نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد
الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطؤ هذه الحالة وليس ذلك في
ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض
في العلو والسفل حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف ونقول بالجملة لا يجوز ان
يكون بينها شيء لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة

وبطؤ بل ولا قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من اجل
المقصود ويكون انقص وجودا من المقصود لان كل ما لاجله شيء آخر فهو اتم وجودا
من الآخر من حيث هو والآخر على ما هو عليه بل يتم به للآخر النحو من
من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء
الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان القصد
معطيا ومفيدا لوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يجب الواجب في ان يكون القصد
مفيدا ومفيدا لوجوده شيء آخر مثل الطبيب الصحة فان الطبيب ليس يعطي
الصحة بل يهيئ المادة والآلة وانما يفيد الصحة مبدأ اجل من الطبيب وهو
الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان القصد
مقتضيا في قصده اذ قصد ليس اشرف من القصد فلا يكون القصد
لاجله في الطبع بل بالخطأ ولان هذا البيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه
شكوك لا تنحل الا بالكلام المشبع فلنعدل الآن الى الطريق الاوضح فنقول
ان كل قصد فله مقصود والقصد منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد
اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشيء الذي هو اولى به
فانه يفيده كمالا ما ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا
مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات
ظنية او الربح او السلامة او رضا الله وتعالى وحسن معاد الآخرة

وجوه

وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم بالقاصد وحده فاذن كل قصد ليس
عبثا فانه يفيد كمالا ما للقاصد لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال واما العبث
ايضا فيشبه ان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك او شيئا
من سائر ما بين لك مواضعه او سائر ما تبين لك ومحال ان يكون
المعلول مستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن فان المواضع التي
فيها ان المعلول اي وعلته كمالا مواضع كاذبة او مجوزة وشك مما يحل
بما سلف لك من الفنون لا يقصر عن تأملها وحلها فان قال قائل ان الخيرية
هذا فان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن على سبيل قصد وطلب لكون
ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طلب وقصد لشيء فهو طلب المعدوم
وجوده عن القاصد الفاعل اولى من لا وجوده وما دام معدوما او غير موجود
لم يكن ما هو الاولى بالفعل وذلك نقص فان الخيرية لا تخلو اما ان يكون
صحيحة موجودة دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون
كون هذا القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون
حال سائر لوازم الخيرية التي يلزمها لذاتها لا عن قصد هو قصد هذا الحال
واما ان يكون بهذا القصد يتم الخيرية ويتقوم فيكون هذا القصد لاستكمال
الخيرية وقوامها لا معلولها فان قال ان ذلك هو التشبه بالعلة الاولى في
ان خيريتها متعدية وحتى يكون بحيث يتبعها خير فنقول ان هذا في ظاهر الامر

معقول وفي الحقيقة مردود فان التشبه بمن لا يقصد شيئا بل انما يفعل
بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة هذا العلم واما استفادة
كمال القصد فهاهنا بين التشبه به [illegible] الآن فقال ان المقصد الاول شيء وهو
بالقصد الثاني وعلى جهة الاستتباع يجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصد
بالقصد الاول شيء ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصد فيكون
الجهة غير مقصودة قصدا اوليا لنفس ما يتبع بل يجب ان يكون هناك
استكمال في ذات الشيء مستتبع لتلك المنفعة حتى يكون تشبها بالاول
ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول على انها تشبه بالسبب
الاول من الجهة التي قلنا وتستتبع بالقصد الثاني بذات الاول حتى يفيض
عنه الوجود وبعد ان يكون القصد الاول امرا آخر ينظر به الى فوق وما
ينظر الى اسفل واعتبره فلم جاز ان تقع بالقصد الاول التي حتى يكون
تشبها بالاول في الاستتباع لم لا يجوز في نفس اختيار الحركة فكانت الحركة
لاجل ان يجب ان يفيض عنها وجود ليس تشبها به من حيث هو كامل الوجود
معشوق وانما ذلك لذاته من حيث ذاته ولا مدخل للسبب لوجود الاشياء
عنه في تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل انه على كمال الافضل بحيث
ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا ولا قصدا فيكون ان يكون التشوق اليه
من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق بالاول به كمال فان قال

قائل انه كما قد يجوز ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا وكمالا والحركة فعل
لها مقصود فكذلك لسائر ان عيلها فالجواب ان الحركة ليست تستفيد كمالا
وخيرا ما لا انقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي يشير اليه وهي
بالحقيقة استبقاءات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذا لم يمكن
استبقاءات الشخص لم يكن هذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالا
خارجا عنها بل يكمل بهذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لانها نفس استيفاء
الاوضاع والاين على التعاقب وبالجملة يجب ان نرجع الى اصل ذكرناه فيما
سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف يتبع التصور المشوق وهذه الحركة شبيهة
بالثبات فان قال قائل ان هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات
التدبير المحكم الذي فيها فاستذكر من بعد ما نزيل به الاشكال وتعرف ان
عناية البارئ بالكل على اي سبيل هي وان عناية كل علة بما بعدها على اي
نحو هي وان الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادئ الاول ومن
الاسباب التي وسطها فقد اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من
العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض وانها لا تقصد فعلا لاجل المعلول
وان كان يعتني به ويعلمه بل كان انما يريد بذاته بالفعل لحفظ نوعه لا اسم غيره
ولكن يلزمه ان يريد غيره والبارئ يتحقق علمها بالفعل لحفظ نوعها لا لشخص غيره
ولكن يلزمها ان تحفظ غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليبقى

الفصل ويلزمها اللازم لا يكون عنها ولهذا لكن يلزمها وكذلك الصحيح
بجوهره وذاته لا لان ينفع المريض ولكن يلزم مما ينفع المريض كذلك
في العلل المتقدمة الا ان هنا [illegible] انتظام
الجزئيات كيف يكون وانه على ما يكون وليس في ذلك فاذا كان الامر
على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا
الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها المعشوقة والمشوقة اليها
قد تختلف من بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف يجب
عن كل تشوق حركة بهذه الحال يجب ان نؤثر ذلك فيما علمناه من ان
الحركات مختلفة لاختلاف المعشوقات ولكن يحق علينا شيء وهو انه
يمكن ان يتوهم المعشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون
مثلا الجسم الذي هو انقص متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه
القوم من احداث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلاسفة فانهم
عرضوا المتقدمين فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه به يوجب
مثل حركته وجهتها والغاية التي توجهها فان اوجب القصور عن رتبته
تخفيفا ما فانما يوجب الضعف في الفعل لا التي انه في الفعل مخالفة حتى يجب
ان لا يكون هذا الى جهة وذلك الى جهة اخرى ولا يمكن ان يقال ان
في ذلك الاختلاف في هذه الحالات طبيعة وذلك الجسم كان يتحرك

الجسم لماذا لم يتحرك من ا الى ب ولم لا ان تحرك من ب الى ا
كان يطلع ان يجب في الجسم يوجب هذه الطبيعة لان طبيعة الجسم
تقتضيه [illegible] الطبيعي من غير دفع [illegible]
لكان الفلك جهة مستقرة في حركة الفلك حتى تفرق ثم وجود كل جزء من
اجزاء الفلك على نسبة تختص في طبيعة الفلك فليس يجب لذلك ان
يكون انما انتقل جزء من جهة جاز وان انتقل من جهة لم يجز بحسب الطبع الا
ان يكون هناك طبيعة تنتقل حركة الى جهة يجب الى تلك الجهة ولا يجب الى
جهة اخرى ان كانت طبيعة عن جهتها وقد قلنا ان مبدأ هذه الحركة
ليست طبيعية ولا ايضا هناك طبيعة توجب وضعا بعينه ولا جهات مختلفة
فليس لنا في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس الى جهة
كانت وايضا لا يجوز ان يمنع ذلك من جهة النفس حتى يكون مهما ان
يريد ذلك يجد كالممنوع الا ان يكون الغرض في الحركة مختلفا تتبعه ان
الارادة تتبع الغرض فليس للغرض تبعا للارادة وان كان هكذا كان
[illegible] الغرض فاذا المانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة
النفس الا اختلاف الغرض وليس يبعد الجميع عن الامكان فان
لو كان الغرض تشبها بعد الاول بجسم من السماويات لكانت الحركة من نوع حركة
ذلك الجسم ولم يختلف خلافه او اسرع منه في كثير من المواضع ولكن كان [illegible]

الغرض المحرك لهذا الفلك المتشبه بمحرك ذلك وقد كان بان انه ليس
الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليها بالحركة بل شيئا مباينا وبان انه
ليس جسما فبقي ان الغرض لكل واحد تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من
موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد منها فلم يبق
الا انفس غير هذه فبقي ان يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر
عقلي مفارق يخصه وتختلف الحركات واحوالها اختلافا هو الذي على
ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكيته ولميته ويكون العلة
الاولى متشوق فتشوق الجميع معشوقا للجميع بالاشتراك فهذا معنى قول
القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا
يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي
تصور للجزئيات وارادة للجزئيات ويكون ما تعقله من الاول وتعقله
من المبدأ القريب الذي يخصه مبدأ لتشوقه الى التحريك فيكون لكل
فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى انفسنا وانه
مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به ... الذي في كل متحرك منها عن
عقل هو مبدأ عقلي يعقل الجود ... فيكون لذاته مفارقة فقد بان ان لكل
ما يعقل مفارق الذات ومن مبدأ الحركة جسما في اي موضع الجسم فقد
علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس متجددة

الاختيارات على الاتصال جزئيها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ
الاول بعدد الحركات فان كانت افلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة
كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد ان يكون المفارقات
بعدد الكواكب لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الاول اولها
العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم الذي مثله
لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض
على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونحن نسميه العقل الفعال وان لم يكن
كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها والكواكب كانت هذه
المفارقات اكثر عددا وكان يلزم على هذا المعلم الاول قريبا من خمسين فما
فوقها وآخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات
ما ظفرنا به من عددها

فصل في ترتيب وجود العقول والنفوس
السماوية والاجرام عن الاول فقد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الاول
الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه
فاذن الموجودات كلها وجودها عنه ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من
الوجوه ولا سبب لا الذي عنه ولا الذي فيه او به يكون ولا الذي له
حتى يكون لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه
كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شيء غيره وهذا الفصل

قد فرغنا من تقريره في غيره وذلك فيه اظهر لشيء ويخصه من بيان امتناع
ان يقصد وجود الكل عنه ذلك يؤدي الى تكثر ذاته فانه يكون فيه شيء
بسبب القصد وهو معرفة وعلم بوجوب القصد او استحبابه وتخير فيه
يوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة تفيده اياه القصد على ما اوضحناه قبل
وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون وجود الكل
عنه لا بمعرفة ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فيجب
ان يعقل انه يلزم وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدأ اولا
وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدأه وليس في ذاته مانع او كاره لصدور
الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك من
لوازم جلالته المعشوقة لذاتها وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه
معاوقة بل يكون على ما اوضحنا بانه فانه راض بما يكون يلزم عنه فالاول
راض بفيضان الكل عنه ولكن الحق الاول انما عقله الاول بالذات انه يعقل
ذاته التي هي لذاتها مبدأ النظام الخيري في الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود
وكيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا
عن معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا قبل
بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود انه يعقل انه كيف
يمكن وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله

فان

فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة
ونحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وارادة وحركة حتى يوجد وهو لا
يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه
فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده
وتبع لوجوده لا ان وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه
الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون
عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان الواجب الوجود بذاته واجب
الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون
اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام
الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة
والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي
في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم شيئان متباينان
بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما
معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وما تلك الجهتان ان كانتا
لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكون من
ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده فبين
ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة

مادة فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام
معلولا قريبا بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول
العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو المبدأ المحرك
للجرم الاقصى على سبيل التشويق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان
يكون الحادث عن المبدأ الاول صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادة
فنقول ان هذا يوجب ان يكون الهيئة التي بعد هذه الصورة وهذه المادة
يكون ثانية في درجة المعلولات وان يكون وجودها بتوسط المادة فتكون
المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم وقواها وهذا خلاف
المادة وجودها انما قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشياء على
غير سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة
الا باشتراك الاسم فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا ليس بالحقيقة
المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول لا يكون نسبته اليه على انه
صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان هذا الثاني من جهة يجب عنه
هذه المادة ومن جهة اخرى يوجد صورة شيء آخر حتى لا يكون الصورة
موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا ويحتاج في الفعل الى
المادة وكل شيء يفعل فعلا من غير ان يحتاج الى المادة فذاته ولا فعله محتاج
فيكون صورة المادية غنية عن المادة وانه محال فان الصورة المادية

علة للمادة

علة للمادة في ان تخرجها الى الفعل ويكملها فان للمادة ايضا تاثيرا في وجودها
وهو تخصيصها وتعيينها وان كان مبدأ الوجود وحده عن غير المادة كما
قد علمت فيكون الجوهر كل واحد منهما علة للاخرى في شيء وليس من جهة
واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق بالمادة
بوجه من الوجوه ولذلك قد سلف منا القول ان المادة لا يكفي في
وجودها الصورة فقط بل الصورة كجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن
ان تجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها عنها فبين انه
لا يجوز المعلول الاول صورة مادية ولئلا يكون مادة اظهر فواجب ان يكون
المعلول الاول صورة غير مادية اصلا وعقلا وانت تعلم ان ههنا عقولا
ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له
وجود مفارق ولكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما اذ
علمت ان كل جسم ممكن الوجود في حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل
الى ان يكون عن الاول بغير واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان
يكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية فيها فقد علمت ان الواحد من حيث هو
واحد انما يوجد عنه واحد فبالحري ان يكون عن المبدعات الاولى بسبب
اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في العقول
المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول

واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول
ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها
وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول لذاته وعقله للاول وليس الكثرة
له من الاول فان امكان وجوده امر له لذاته لا بسبب الاول بل من الاول
وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده
عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة
اضافية ليست في اول وجوده ولا داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون
الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او
معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء
فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة
هي العلة لامكان وجود الكثرة عن المعلولات الاولى ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها
هناك الا على هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة
كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون
اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه عقل وكل عقل ولان تحت كل عقل
فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة اشياء
في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن ذلك العقل
الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه فالافضل يتبع الافضل من جهات

كثيرة

كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل
تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي
النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة المندرجة فيها بتعقله لذاته وجود
جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه
وهو المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته
على جهتيه الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط
الصورة او بمشاركتها كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي
يحاذي صورة الفلك وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك
حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا
المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان
لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا
ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات
ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ
لبيان المعنى ابتداء آخر فنقول ان الافلاك كثيرة فوق العدد الذي
في المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك
الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدأها واحدا هو المعلول الاول ولا
ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر وذلك لان الجرم بما هو جرم

لا يجوز ان يكون مبدأ جرم وسائر قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ جرم
ذي نفس اخرى وذلك لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهي كمال له
وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وكان لا يحرك
البتة على السبيل التشوقي وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير ومن
مشاركة الجرم تخيل وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال التي للانفس الفلكية
كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون انفس الافلاك تصدر عنها
افعال في اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فانا نصور
الاجسام وكمالاتها على صنفين اما صورة قوامها بالمادة بمواد الاجسام
فكما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر
بوساطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن بحرارتها
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او من جهتها والشمس لا تضيء كل
شيء بل ما كان مقابلا لجرمها واما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس
ثم كل نفس فانما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو
كانت مفارقة الذات والفعل جميعا ولذلك الجسم لكانت نفس كل شيء
لا نفس ذلك الجسم فقط بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية المنطبعة
باجسامها لا تفعل الا بوساطة جسمها ومحال ان تفعل بوساطة الجسم نفسا لان
الجسم لا يكون متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط

الجسم

الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره
وان تفعل نفسا لم تفعل جسما سماويا لان النفس تتقدم على الجسم في المرتبة
والكمال فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير
ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه ولكن ذاته مباينة في القوام وفي
الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد و
نجعل صدور ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك له
والصائر صورة خاصية به والكائن على الجهة التي حدثنا عنها حين اثبتنا
هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادي غير جرمانية وغير صور
الاجرام وان كل فلك يختص بمبدأ منها والجميع يختص بمبدأ منها والجميع
يشترك في مبدأ واحد ومما لا شك فيه ان هاهنا عقولا بسيطة مفارقة
تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى وقد تبين ذلك في
العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع
وحدة النوع ولانها حادثة فهي اذن معلولات الاولى بتوسط ولا يجوز ان
يكون علل الفاعلية المتوسطة بين الاولى وبينها دونها في المرتبة فلا يكون عقولا
بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا واما القابلة للوجود فقد
يكون جنس جودا ايجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا وواحدا بالذات
ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي

فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل
واحد منها شيئا غير ما يقتضي الآخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم
الآخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت
ولا انقسام مادة هناك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا
مختلفة الانواع فليس هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المعلول الاول
بلا توسط علة اخرى موجودة وكذلك عن كل معلول اول عال حتى ينتهي
الى معلول اول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة
بالعدد والنوع معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ واحد الذات
وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى يكون
كرة القمر ثم تكون الاسطقسات ومتهيئة لقبول اثر واحد بالنوع كثير بالعدد
من العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذن
يجب ان يحدث من كل عقل عقل تحته ولقف حيث يمكن ان تحدث جواهر
العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد بان
والوضح ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول
يجب عنه وجود عقل آخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرم
وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة
فهي علة لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها فصل

الاسطقسات

في

في حال تكون الاسطقسات من العلل الاولى فاذا استوفت الكرات السماوية
عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسات
كائنة فاسدة فيجب ان يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من
التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها وهذا يجب
ان تحقق من الاصول التي اكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها ولهذه
الاسطقسات مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها فيجب ان يكون
اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك وان يكون
اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في احوال الافلاك والافلاك تتفق في
طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين
في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤ المادة للصور المختلفة
لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد معين ملازمات حتى في نفسها متفقة واحدة وانما يتميز بها
فلا يوجد اذن هذا الواحد عنها الا بارتباط الواحد يردها الى امر واحد فيجب ان
يكون العقول المفارقة بل آخرها الذي يلينا هو الذي يفيض بمشاركة
الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل على جهة الانفعال
كما في ذلك العقل او العقول رسم الصور على جهة الفعل ثم يفيض عنه
الصور فيه بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت

بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا اختص هذا الشيء بتاثير من القوات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة فيجعله على استعداد خاص لفيض
العام الذي كان ذلك في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة
وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد لا يختص الا لغرض
حيث كل واحد منها واحد بافراده او يكون لعله يحتاج الى ان يكون
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو
الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر الشيء بعينه
اولى من مناسبته لشيء آخر ويكون هذا الاعداد مرجحا لوجوده لانه اولى
من الاوايل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول
لتشابهت نسبتها الى الضدين فما يرجح احدهما الا الافعال فلما كانت
بها المؤثرات بها فيه وذلك الاختلاف ايضا منسوب الى جميع الا
نسبة واحدة فلا يجب ان يخص بوجه مادة دون مادة الا امرا
يكون في تلك المادة فليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد
الكامل الا مناسبة ما للشيء بعينه مع المستعد وهذا مثل ان الماء اذا
فرط تسخينه فاحدثت السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة الم
للصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة
المناسبة للصورة النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة

الاستعداد

الاستعداد فصار من حق الصورة النارية ان يفيض من حق هذه ان يبطل
ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها بحسب الصورة
الاولى وحده بل بها وبالصورة ولان الصورة التي تعدم من
المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها
بل بها وبالمبادي الباقية بوساطتها او واسطة اخرى مثلها فلو كانت عن
المبادي الاولى وحدها لما استغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة
وحدها لما سبقت الصورة بل كما ان المتفق عليه من الحركة المستديرة
هناك يلزم طبيعة نفسها الطبائع الخاصة بفلك فلك فلذلك المادة
هاهنا يلزمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبائع الخاصة وهي الصورة
وكما ان الحركة احسن الاحوال هناك فكذلك المادة احسن الذوات هاهنا
وكما ان الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة كذلك المادة هاهنا موافقة
لما بالقوة وكما ان الطبائع الخاصة والمشتركة هناك مبادي ومعينات الطبيعة
الخاصية والمشتركة هاهنا فكذلك ما يلزم الطبائع من النسب المختلفة المتبدلة
الواقعة بها بسبب الحركة مبدأ لتغير الاحوال وتبدلها هاهنا وكذلك امتزاج
نسبتها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر ومعين ولاجسام السماوات
تاثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا
العالم ولانفسها ايضا تاثير في انفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة

التي هي مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصور حادثة عن النفس الفلكية
في الفلك او بمعونتها وقال قوم من المنتسبين الى هذا العلم ان الفلك
لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم ما يحاكه
المتحرك حتى يستحيل نارا وما بعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف
حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي
الارض يكون كثيفا ولكنه اقل كثافة من الارض وقلة الحر وقلة التكثف
يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد ولكن الرطب
الذي يلي النار هواء فهذا هو سبب كون العناصر فهذا هو ما قد قالوا
وليس مما يمكن ان يصح بالكلام القياسي ولا هو ببعيد عند التفتيش في
ولا يشبه ان يكون الامر على قانون آخر وان يكون هذه المادة التي تكثرت
بالشركة تفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن
عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئه لصورة جسم بسيط فاذا
استعد لاستعداد الصورة من واهب الصورة ويكون ذلك كله الفيض عن
جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقسام من الاسباب
الخفية علينا فانك ان اردت ان تعرف ضعف ما قالوه فتامل انهم يوجبون
ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة لتفرق صوره
الجسمانية وانما يكتسب سائر قبل هذا الصور بالحركة والسكون ثم انا

بينا ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد صورة الجسمية ما لم تقترن بها صورة
اخرى وليست صورة المقدار للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد تتبع في
وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد الهيولية وان شئت فتامل حال
التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما حتى
يصير بحيث يتبع جزءه في الحركة حتى تصحبه متابعة تلك الحركة المتابعة التي
انما ليست قسرا بل طبيعية الا وقد تحت طبيعة لكن يجوز ان يكون اذا
تحت طبيعة يستحفظ ما اصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ
حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون ثم لا تفكرون انه لم وجب
لبعض تلك المادة ان هبط الى المركز فعرض له البرد ولبعضها ان صعد الى
الفوق اما الان فان السبب في ذلك معلوم اما في الكليات فالخفة
والثقل واما في جزئي عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر كائنة اذ
اذا تكون جزء منها في موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه يلي الفوق اذا
تحرك الى فوق كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الآخر واما في
اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق وسطح منه الى الاسفل لانه قد
استحال بحركة ما فان الحركة اوجبت ضرورة وضعا ما فالاشبه عندي
ما قد ذهبنا اليه واظن ان الذي قال ذلك يكون الاسطقسات
تقريبا للامر عند بعض من كانت به من العامين فجزم عليه القول من تأخر عنه

على ان ذلك الكلام شديد التذبذب الاضطراب

فصل

في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي فخلق بنا اذ بلغنا هذا المبلغ
ان نحقق القول في العناية ولا شك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه
ان العلل العالية لا يجوز ان يكون تعمل ما تعمل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شيء
ويدعوها داع ويعرض عليها ايثار ولا لك الى سبيل ان تنكر الآثار العجيبة
في تكون العالم واجزاء السموات واجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر ذلك
اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته
بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به
على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله
نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضا على اتم تأدية الى النظام بحسب
الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقال على وجوه فيقال
شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال شر لما هو
مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط فان السبب
المنافي للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل
فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج
دراكا ادرك انه غير منتفع ولم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد
حال بل من حيث هو مبصر وليس من حيث هو مبصر متأذيا بذلك متضررا

او منتقصا بل من حيث هو شيء آخر وربما كان مواصلا يدركه مدرك عدم السلامة
كمن يتألم لفقدان اتصال عضو بحرارة محرقة فانه من حيث يدرك فقدان
الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤدي الحار ايضا فيكون قد اجتمع
هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك
على نحو ما سلف من ادراكنا مثل الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس
شرا في نفسه بل شرا بالقياس الى هذا الشيء واما عدم كماله وسلامته فليس شرا
بالقياس اليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل وليس لنفسه وجود
الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث
هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر واما
الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتألم بها فلها جهة اخرى يكون بها
غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء
من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس
للكمال عن مستحقه ولا خير عن عدم مطلق الا عن لفظه فليس هو شرا حاصلا ولو
كان له حصول لكان الشر العام فكل شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه
ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل
المادة والشر يلحق المادة لامر اول يعرض لها في نفسها ولامر طارئ من
بعد فاما الامر الذي في نفسها فان يكون قد عرض للمادة ما في اول وجودها

بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من الهيئات تلك الهيئة مانعة لاستعداده
الخاص بالكمال الذي مسه الشر بوارده مثل المادة التي يتكون منها انسان
او فرس اذا عرض لها من الاسباب الطارئة ما جعلها اردأ مزاجا واعصى
جوهرا فلم يقبل التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد
المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم
يقبل واما الامر الطارئ من خارج فاحد شيئين اما مانع وحائل ومبعد
للمكمل واما مضاد واصل ممحق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها
واظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال مثال الثاني
حس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص به
وجميع سبب الشر انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر
طفيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت ثم الشر انما يصيب اشخاصا في
اوقات والانواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا
من الشر واعلم ان الشر الذي بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب
او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا
بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد هو لكان على سبيل ما هو فضل
من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه
وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه وهذا ليس هو شرا

بحسب

بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة
او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال
الاصلح في ان يعم وسيتعرف وانما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص الناس
او شخص لنفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت
عنده حسن ذلك واشتاق اليه واستعد له فذلك الاستعداد شيء
لك بعد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث النفس اليه في بقاء طبيعة النوع
انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الاول فاذا لم يكن كان عدما
في امر مقتضى كان في الطباع فالشر في اشخاص الموجودات قليل ومع
ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير فان
هذه العناصر لو لم يكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن ان
يكون عنها هذه الانواع الشريفة ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تأدت
بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة الى ملاقات رداء
رجل شريف وجب احراقه لم يكن النار منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة
ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل
هذا الشر عنه ومعه واما فيه الخير لاجل ان يترك الخير الغالب لشر
نادر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في طباع المادة
وجوده اذا كان عدما شرا من عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار

بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان
ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بايجاده فكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية
وجوب الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء
وجودا مجوزا ما يقع معه من الشر فوجب ان يفيض وجوده فان قال قائل
فقد كان جائزا ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرأ عن الشر فيقال لم
يكن جائزا في مثل هذا النمط من الوجود وان كان جائزا في الوجود المطلق على
انه ان كان ضرب من الوجود المطلق مبرأ ليس هذا الضرب بل ذلك مما
قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية
بقي هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر
اذا لم يكن مبدأه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من
ان يكون هو فيكون خير الشرين ولكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرة
التي هي قبل هذه الاسباب التي تؤدي الى الشر العرض فان وجود تلك
مستتبع لوجود هذه فكان يعرض فيه اعظم خلل في نظام الخير بل ان التفت الى
ذلك وعبرنا التفاتنا الى ما يفيض الى الامكان في الوجود الى اصناف
الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل ونيل
من الوجود وانما يكون على هذا السبيل ولا كونه اعظم شرا من كونه فواجب ان
يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو اصوب على النمط قبل

الذي هو

نقول

نقول من الراس ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة
ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للالام والغموم وما يشبهها
ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له
فكان الالام والغموم وان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها
يتبع الاعدام والنقصان والشر الذي في الافعال هو ايضا انما
هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او بالقياس
الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية كالزنا وكذلك الاخلاق
الردية انما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس
كمالات يجب ان تكون لها ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الافعال
الا وهو كمال بالنسبة الى الفاعل له وعسى انما هو شر بالقياس الى السبب
القابل له او بالقياس الى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة الذي هو
اولى بها من هذا الفعل فالظلم مثلا يصدر عن قوة طلابة للغلبة وهي
الغضبية مثلا والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية
انها خلقت لتكون متوجهة الى الغلبة تطلبها وتفرح بها فهذا الفعل
بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنها فهو بالقياس اليها شر لها
وانما هو شر للمظلوم او للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء
عليها فان عجزت عنه كان شرا وكذلك السبب الفاعل للالام والاحراق
كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار ولكنه شر بالقياس الى

من جهات سلامته بذلك لعدد انا فقد واما الشر الذي سببه النقصان
والقصور لوقوع في الجبلة فليس لانه فاعل فعله بل لان الفاعل لم يفعله
فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس الى شي فاما الشرور التي تتصل بالاشيا
من الخيرات فانها من سببين سبب من جهة المادة القابل وهو انها قابلة
للصورة والعدم وسبب من الفاعل وهو انه لما وجب ان يكون عنه وجود المادة
وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود اي الوجود الذي تقتضي عنه المادة
ويتعطل فعل المادة الا ان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا
ان لا يكون للقوى الفعالة افعال متضادة لافعال اخرى فقد حصل
وجودها وهي لا تتعطل فعلها فانه من المستحيل ان يخلق ما يراد منه
الغرض المقصود من النار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما كان يتم بان
يكون فيه مسخن وان يكون فيه محرق محض لم يكن بد من ان يكون الغرض
النافع من وجود هذين يستتبع افات يعرض من الاحراق والاحراق
كمثل احراق النار عضو انسان ناسك لكن الامر الاكثري هو
حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدايم ايضا اما الاكثري فان
اكثر الاشخاص من الانواع في كنف السلامة من الاحتراق واما الدايم
فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار
على ان يكون محرقة وكان في الاقل ما يصدر عن الغيران الا في الشر
يصدر عنها وكذلك في ساير تلك الاسباب المشابهة لذلك فما كان

يحسن

يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدايمة لاعراض شرية اقلية فاريد
الخيرات الكاينة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصلح ان
يقال ان الله يريد الاشيا واريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه
يكون ضرورة فلم يعبا به فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر
وكذلك فان المادة قد علم من امرها انها تحبس عن امور وتقصر بما تقصر عنها
الكمالات في امور لكنها تتم لها ما لا نسبة له كثرة الى ما تقصر عنه فاذا كان
كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الفايقة الدايمة والاكثرية
لاجل شرور في امور شخصية غير دايمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور
اذا توهمت موجودة وجوده يمتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما
امور وجودها ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شرورا ناقصة واما امور
يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها ولا يمكن ان يكون غير ذلك لطباعها
واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما ما لا شر فيه فقد
وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما الذي
الغالب في وجوده الخير فالاحرى ان يوجد اذا كان الاغلب فيه خيرا
فيجب فان قيل فلم لم يمنع الشر بتة عنه حتى كان يكون كله خيرا قيل
فح لم يكن هي هي اذ قلنا ان وجودها الوجود الذي يستحيل ان يكون بحيث
لا يعرض عنها شر فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود
اشيا اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة اعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر

السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية معروف منها في الشرع فنقول
يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يقصها
مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى اليها كيفية محسوسة ملايمة من
الخمس ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجا ولذة الحفظ تذكر الامور
الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها نوعا من
الشركة في ان الشعور بموافقها وملايمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق
كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه
كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني
فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر
والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل اليه واحصل له والذي هو في
نفسه اكمل فعلا وافضل والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له ابلغ
واوفر لا محالة وهذا ايضا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج في الفعل الى كمال
ما بحيث يعلم انه كاين ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل
وما لم يشعر به لم يشتق ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع
لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتها والحنين اللذين يكونان
مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهيه من يجرب من حيث يحصل بها
ادراك وان كان موذيا وبالجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند
الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل

ان كل

ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفي فرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب
العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصية
البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب
الذي نجله عن ان نسميه لذة ثم للحمار والبهايم حالة طيبة ولذيذة كلا
بل اي نسبة يكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم
نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي
لم يسمع قط في عمره تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها وهذا اصل وايضا فان
الكمال والامر الملايم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس
فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم
للطعوم الرديه الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم
الاستلذاذ كالخايف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا
اصل وايضا فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس
به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العايق ورجعت الى غريزتها تأذت به مثل
الممرور فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنقي اعضاوه فح
ينفر عن الحالة العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهي للغذا البتة
بل كارها له وهو اوفق شي له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العايق عاد الى
واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذا حتى لا يصبر عنه ويهلك عند
فقدانه وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير

لزوما أوليا ومثال ذلك أن النار إذا كان وجودها أن يكون محرقة و
كان وجود المحرق هو إذا مس ثوب الفقير أحرقه وإذا كان وجود ثوب
الفقير أنه قابل للإحراق وكان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات
شتى وكان وجود الحركات الشتى في الأشياء على هذه الصفة وجودها
يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع
وجود أثره الفعل والانفعال فإن لم يكن الثواني لم يكن الأوائل فالكل
إنما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية والطبيعية
والنفسانية بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن يكون هي على
ما هو عليه ولا يؤدي إلى شرور فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى
بعض أن يحدث في نفس صورة اعتقاد ردي أو كفر أو شر آخر في نفس
أو بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي ثابتا فلم يعبأ ولم يلتفت
إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض له بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا
أبالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي وقيل كل ميسر لما خلق له فإن قال
قائل ليس الشر شيئا نادرا أو أقليا بل هو أكثري فليس كذلك بل
الشر كثير وليس بأكثري وفرق بين الكثير والأكثري ههنا أمور كثيرة هي
كثيرة وليست بأكثرية كالأمراض فإنها كثيرة وليست أكثرية وإذا
تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر وجدته أقل من الخير الذي
يقابله ويوجد في مادته فضلا عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية

ثم الشرور

ثم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية فهي أكثرية لكنها ليست من
الشرور التي كلامنا فيه وجنس الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال
الرائع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الأولى ولا في الكمالات التي تليها
مما تظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل بأن لا يفعل الفاعل
لأجل أن القابل ليس يستعد أو ليس يتحرك إلى القبول وهذه الشرور هي
أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة   وبالحري أن نحقق
ههنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها وأنها إلى أية حال
تصير فنقول يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل
إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن
عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن يعلم وقد بسطت
الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا ومولانا النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم
حال السعادة والشقاوة اللتين بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل و
القياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان
الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس وإن كانت الأوهام منا تقصر عن
تصورها الآن لما توضح من العلل والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة
هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا
يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة
التي هي مقاربة الحق الأول على ما سنصفه عن قريب فلنصف حال هذه

الا ان النفس ما دامت في البدن ... حتى يزول الاذى فيحس
بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض
الذي نؤمه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما
عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض
في الكل مبتديا من مبدا الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية
المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام
العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود
كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن
المطلق والخير المطلق والجمال الحق متحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته
منخرطة في سلكه وصائرة الى جوهره فاذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي
للقوى الحسية السبعية والبهيمية الاخرى فوجد هذا في المرتبة التي بحيث يقبح
معها ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه
فضيلة وتماما وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدركات كما ذكرنا واما
الدوام فكيف يقاس دوام الابدي بدوام المتغير الفاسد واما شدة
الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو
سار في الجوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل
والمعقول شيء واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر
لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر ايضا تعرفه بادنى تذكر لما سلف بيانه

فان النفس

فان النفس الناطقة اكثر عدد مدركات واشد تقصيا للمدرك واشد تجريدا له
عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض ولها الخوض في باطن المدرك
وظاهره بل كيف يقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا
في عالمنا وبدننا هذين وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل
عندنا شيء من اسبابها كما اومانا اليه في بعض ما قدمنا من الاصول
ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة
والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيلنا
منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات
النفيسة ونسبة التذاذنا هذا الى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق
روائح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير
محدود وانت تعلم اذا تاملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت
بين الظفرين استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا
فانها تترك الشهوات المعترضة وتوثر الغرامات والالام الفادحة بسبب افتضاح
او خجل او تعيير او سوء قالة وهذه كلها احوال عقلية يوثر بعضها اضدادها
وبعضها تؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على المكروهات الطبيعية
فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء
فكيف في الامور البهية العالية الا ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات
من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور النفيسة لما قيل من المعاذير واما

إذا انفصلت عن البدن وكانت النفس منتبهة في البدن لكمالها الذي
هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه إذ عقلت بالفعل أنه موجود
إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلناه قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي
المرض الحاجة إلى بدل ما تحلل وكما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه
ويميل بالشهوة من المريض إلى المكروهات في الحقيقة عرض لها من الألم
بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على
عظيم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق
النار للاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي
أومأنا إليه فيما سلف أو الذي قد عمل فيه نار أو زمهرير فمنعت المادة اللابسة
وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم
وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به إذا
فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه كان مثلها مثل الخدر
الذي أذيق المطعم الألذ وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر به فزال عنه
الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية
والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة و
هي أجل من كل لذة وأشرف فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك
الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة
العقلية الشوق إلى كمالها وذلك عندما يبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك

ماهية

ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فإن ذلك ليس فيها
بالطبع الأول ولا أيضا في سائر القوى بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث
بعد أسباب وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة
لم تكتسب البتة هذا الشوق لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر
النفس إذا تبرهن للقوة النفسانية أن ههنا أمورا تكتسب العلم بها بالحدود
الوسطى على ما علمت وأما قبل ذلك فلا يكون لأن هذا الشوق يتبع رأيا ولا
شوق يتبع رأيا وليس هذا الرأي للنفس رأيا أوليا بل رأيا مكتسبا أو ليا بل
هو رأي مكتسب فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق
فإذا فارقت ولم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال التمام وقعت في هذا
النوع من الشقاء الأبدي لأن أوائل الملكة العلمية إنما كانت تكتسب بالبدن
لا غير وقد فات وهؤلاء إما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الإنسي
وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء
الحقيقية والجاحدون أسوأ حالا لما اكتسبوا من هيئات مضادة للكمال و
أما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز
الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى له
هذه السعادة فليس يمكنني أن أنص عليه نصا إلا بالتقريب وأظن أن
ذلك بأن يتصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق
بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية للأمور

العظيمة زادت بها أذى عظيما لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم بل
لأمر عارض غريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الأفعال
التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم إذا أن تكون العقوبة التي بحسب
ذلك غير خالدة بل تزول وتمحى قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة
التي تخصها وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن
وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الردية صارت إلى سعة رحمة الله ونوع
من الراحة وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا
معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها فتتعذب عذابا
شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه لأن
آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه أيضا أن يكون
ما قاله بعض العلماء حقا وهو أن هذه النفس إن كانت زكية وفارقت البدن
وقد رسخ فيها نحو من الاعتقادات في العاقبة التي تكون لأمثالهم على مثل ما يمكن
أن يخاطب به العامة وتصور ذلك في أنفسهم من ذلك فإنهم إذا فارقوا الأبدان
ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم لا تمام كمال فيسعدوا تلك السعادة
ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة
نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام ولا منع في الأجسام السماوية عن أن تكون
موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال
الأخروية وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الأجرام السماوية فتشاهد

جميع ما

جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية وتكون الأنفس
الردية أيضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فإن
الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما تشاهد
في المنام فربما كان المحلوم به أعظم شأنا في بابه من المحسوس على أن الأخروي
أشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء
القابل وليست الصورة التي ترى في المنام والتي تحس في اليقظة كما علمت
إلا المرتسمة في النفس إلا أن أحدهما يبتدئ من باطن وينحدر إليها والثاني
يبتدئ من خارج ويرتفع إليها فإذا ارتسم في النفس تم هناك الإدراك المشاهد
وإنما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج
فكلما ارتسم في النفس فعل فعله وإن لم يكن سبب من خارج فإن السبب الذاتي
هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض أو سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة
الخسيستان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة وأما الأنفس المقدسة فإنها تبعد
عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية
وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها وإلى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان بقي
فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي تأذت به وتخلفت لأجله عن درجة عليين
إلى أن ينفسخ تمت هذه المقالة المقالة العاشرة فصل في المبدأ والمعاد
بقول مجمل وفي الإلهامات وفي الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية
وفي أحوال النبوة وحال أحكام النجوم

فالوجود إذا

الواقعة في الحركات الكلية من الاراء التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل
ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول الى
اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها و
يتحقق ان الذات المتقدمة للكل اى وجود يخصها واية وحدة تخصها
وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف
ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد
للسعادة استعدادا وكانه ليس يتبرا الانسان عن هذا العالم وعلائقه
الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك
يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة
الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك مقدمة و
كانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة تصدر بها عن النفس
افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل
التوسط بين الخلقين الضدين لا بان تفعل فعل التوسط دون ان تحصل
ملكة التوسط بل بان تحصل ملكة التوسط وملكة التوسط كانها موجودة
للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان تحصل فيها
هيئة الاذعان واما للقوى الناطقة فبان تحصل فيها هيئة الاستعلاء
واللاانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة
وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط

وعشق لما هناك

هما مقتضيا القوى الحيوانية واذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة
استعلائية حدثت في النفس الناطقة هيئة اذعانية واثر انفعالي
قد يرسخ في النفس الناطقة من شانه ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة
الانصراف اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية
وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه
وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن بل عن جهته فان
التوسط يسلب عنه الطرفان دائما ثم جوهر النفس انما كان البدن هو الذي
يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له
وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له او الشعور بالم النقصان ان قصر
عنه لا بان النفس منطبعة في البدن او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت
بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال باثاره وبما يورده
عليها من عوارضه وبما يتقرر فيها من ملكات مبداها البدن فاذا
فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كانت قريبة الشبه من
حالها وهي فيه فبما ينتقص من ذلك تزول غفلتها عن حركة الشوق الذي
لها الى كمالها وبما يبقى منه معها يكون محجوبة عن الاتصال الصرف بمحل
سعادتها ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم اذاها ثم ان
تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها موذية لها وانما كان يلهيها عنها
ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت النفس البدن احست بتلك المضادة

ابتداء من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الاول ولا يزال
ينحط درجات فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم
مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام
السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدئ
وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فتلبس اول شيء صورة العناصر
ثم تتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وارذل وادون
مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية
ثم النبات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات ثم النبات وافضل
الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون
فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في
قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها وهو ان يسمع كلام الله ويرى
ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان الذي
يوحى اليه تتشبح له الملائكة ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من
قبل الله والملائكة فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان
الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى
درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود من الاجرام
ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك
المبادي والامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة

السماوية والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية اما القوى
الارضية فيتم حدوث ما يحدث منها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة فيها اما
الطبيعية واما الارادية والثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية والنفسانية واما
القوى السماوية فتحدث عنها اثار في هذه الاجرام التي تحتها على ثلاثة اوجه
احدها من تلقائها بحيث لا نسبة فيها البتة للامور الارضية بوجه من الوجوه
وذلك اما عن طبائع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة بينها
مع القوى الارضية والمناسبات بينها واما عن طبائعها النفسانية والوجه
الثالث فيه شركة ما مع الاحوال الارضية ويتبعه من الوجوه على الوجه الذي
اقوله انه قد اتضح لك ان لنفوس الاجرام السماوية ضربا من التصرف في
المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان لها ان تتوصل
الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك بمعنى تسبب ادراكه لفارق اسبابها
الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما تتادى اليه وانها تنتهي
الى طبيعية وارادية موجبة ليست ارادية فاترة جائزة ولا تنتهي الى
قسرية فان القسرية اما ان تنتهي الى قسر عن طبيعة ولا قسر عن ارادة والنهاية
تنتهي التحليل في القسريات اليهما ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم تكن
فلها اسباب تتوافى فتوجبها وليس توجد ارادة بارادة والا ذهب
الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا لازمت الارادة ما دامت الطبيعة
بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي وتستند الى

ارضيات وسماويات ويكون موجبة ضرورة لتلك الارادة واما الطبيعية
فانها ان كانت راهنة فهي اصل وان كانت قد حصلت فلا محالة انها استندت
ايضا الى امور سماوية وارضية فتعرف جميع هذه اجتماعيات وان الازدحام
من العلل وتصادمها واستمرارها نظاما يجري تحت الحركة السماوية
واذا علمت الاوائل بما هي اوائل وعلمت انوارها الى الثواني ضرورة فهمت
هذه الاشيا فعلمت ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات
اما ما فوقها فعلمها على نحو كلي واما هي فعلمها نحو جزئي كالمباشر او المشار
الى المباشر والمشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة نعلم في
كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق
من الامور الممكنة وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مبادي لوجود
تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب مضادة تكون
اقوى من تلك التصورات مما هو اقدم وبما هو في احد القسمين من الثلاث
غير هذا الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن
بوجود الا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السما بل عن تاثير بوجه ما
لهذه الصور في الامور السماوية وليس هذا بالطبيعة تاثيرا بل التاثير
لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاوائل
عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان
يكون واذا عقلت ذلك كان اذ كان المانع فيه الاعدام علة طبيعية ارضية او وجود

علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشي
ان يوجد حرارة فلا يكون مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور
السماوي بوجه كون الجزئي كما انها تحدث هي في ابدان الناس عن اسباب
اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني
فان يكون الشي المانع ليس عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد في
ذلك الشي نفس المبرد فان التصور السماوي للحرارة وجود ضدها يوجبه
المبرد في ذلك الشي نفس المبرد كالنفس معه المبرد ويكون الخير فيكون
اضعاف تصورنا المحض السبب المبرد فيما يكون اضافه الى القسم
استحالات لامور طبيعية او الهامات تتصل بالمستدعي او بغيره او
اختلاط من ذلك يودي واحد منها او جملة مجموعة الى الغاية التي فيها
ولنسبة التضرع الى استدعا هذه القوة نسبة التفكر الى استدعا البيان
وكل يفيض من فوق وليس هذا امر يتبع تصورات السماوي بل الاول الحق
يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدى كل ما
يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك على فيجب هذه الامور ما ينتفع بالدعوة
والقرابين وخصوصا في امر الاستسقا او في امور اخرى ولهذا ايضا ينبغي ان
يخاف المكافات على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان في ثبوت حقيقة
ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور اياته واياته
من وجود حرماته وهذه الحال معقولة عند البادي فيجب ان يكون لها

وجود فان لم يوجد فهناك شر لا ندركه او سبب لا نعرفه او سبب الزم وقوعه
ذلك اولى بالوجود من هذا او وجود ذلك دون وجود هذا عما من كان
اذا شئت ان تعلم ان الامور التي تعقلت بالوجود الى المصالح كيف
اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد والذي علمته وتحققه فتامل
حال منافع الاعضا في الحيوانات والنبات وان كل واحد كيف خلق
وليس هناك البتة سبب طبيعي بل مبداه لا محالة من العناية على الوجه الذي
علمت العناية وكذلك يصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على
ملك ما علمت ان اكثر ما يقر به الجمهور ويفزع اليه ويقول به فهو حق وانما
يدفعه هولاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد عملنا في
هذا الباب كتاب البر والاثم فليتامل شرح هذه الامور من هناك وصدق
ما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة
وانظر ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعا منا ايضا وفي الصدقة
وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان جميع
مبادي الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها
من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن
فله علة فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة
في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية او سماوية والارضية
تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق

فهو حادث عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت
الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله تعالى والقضاء من الله سبحانه هو الوضع
الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب
اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء
والامر الالهي الاول ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث
التي في الارض والسما جميعا وطبايعها لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل
وهذا المنجم القايل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست
تستند الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي او ربما حاول
قياسات شعرية او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلايل جنس
واحد من اسباب الكاينات وهي التي في السما على انه لا يضمن من عنده
الاحاطة بجميع الاحوال التي في السما ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم
يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت وان كان
جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عندنا وذلك ما يكفي في ان نعلم انه
وجد او لم يوجد فذلك انه لا يكفيك ان تعلم ان النار حارة مسخنة
وفاعلة كذا وكذا في ان تعلم انها سخنت ما لم تعلم انها حصلت واي طريق
من الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث وبدعة في الفلك فلو امكن ان يجعلنا
ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال الى المغيبات
فان الامور المغيبة التي في طريق الحدوث انما تتم بمخالطات بين الامور

السعادة التي لنا يصح ان تحصل بالكمال عندنا وبين الامور الارضية المتقدمة
والتي حقرناها عليها او نقضها طبيعتها وارادتها وليست هي بالسماويات
وحدها فالم يحيط بجميع الى آخر من الامرين ومن جهة كل واحد منهما خصوصا
ما كان متعلقا بالغيب لم يمكن من الاشتغال بالالغيبية فليس اذن لنا
اعتماد على اقوالهم وان كان لسنا نشير عين ان جميع ما يعطوننا من مقدماتهم
الحكمية صادق **فصل في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي عليه السلام الى الله تعالى والمعاد**
اليه ونقول الآن انه من المعلوم ان الانسان يفارق سائر الحيوانات
بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير امره من
غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد من ان يكون الانسان
مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون
هذا مثلا ينقل لذاك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للآخر والآخر
يتخذ الابرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا
الى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على
شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على الاجتماع
فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس
ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا
ظاهرا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة
الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من سائر الاسباب التي تكون له ولا بد في

المعاملة

المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ولا بد من ان
يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان يكون هذا
انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل
منهم ما له عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الانسان
ويتحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار
وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع التي
لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع في البقاء ووجود
الانسان الصالح لان يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا
يجوز ان تكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي
هي اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم
هذا ولا ان يكون ما يعلمه في نظام الامر الممكن وجوده الضروري
حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق
بوجوده مبني على وجوده موجود فواجب اذن ان يوجد نبي وواجب
ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا
لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها فهذا الانسان
اذا وجد يجب ان يسن للناس في امورهم سننا باذن الله وامره ووحيه
وانزاله الروح المقدس عليه فيكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه
اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية وان

من حقه ان يطاع امره وانه يجب ان يكون لمن عصاه المعاد المشقي حتى
يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع
والطاعة ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد
حق لا شبيه له فاما ان يعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو
غير مشار اليه في مكان ولا ينقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله
ولا شيء من هذا الجنس فقد اعظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم
الدين واوقعهم فيما لا تخلص لهم عنه الا لمن كان المعان الموفق
الذي يشذ وجوده ويندر كونه فانهم لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال
على وجهها الا بكد وانما يمكن القليل منهم ان يتصور حقيقة هذا التوحيد
والتنزيه فلا يلبثوا ان يكذبوا بمثل هذا الوجود ويقعوا في تنازع
وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن اعمالهم المدنية
وربما اوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق
فكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر على اللسان في ضبطهم فما
كل ميسر في الحكمة الالهية ولا يصح ان يظهر ان عنده حقيقة
يكتمها عن العامة بل يجب ان لا يرخص في التعريض بشيء من ذلك بل يجب ان
يعرفهم جلال الله وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم
جليلة وعظيمة ويلقي اليهم منه هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شريك له
ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون

كيفيته

كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه و
يتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرا مجملا وهو ان
ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك
عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله يعلم ان وجه الخير في هذا
فيجب ان يوجد معلوم الله على وجهه على ما علمت ولا بأس ان يشتمل خطابه
على رموز واشارات تستدعي المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمي
فصل في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة ثم ان هذا الشخص الذي
هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل
كمالا مثله تقع في قليل من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي صلى الله عليه وآله
قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا ولا شك
ان القاعدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد
وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب
ان يكون على الناس افعال واعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة
حتى يكون الذي يبطل مضى وقته مستدركا للمقضي منه فيعود به التذكر من راس
وقبل ان ينفسخ يلحق عاقبه ويجب ان تكون هذه الافعال مقرونة بما
يذكر الله تعالى والمعاد لا محالة والا فلا فائدة فيها والتذكير لا يكون
الا بالفاظ تقال او نيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال
تقرب الى الله ويستوجب بها الجزاء الكريم وان تكون تلك الافعال

ما يحثهم على هذه الصفة وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس
وبالجملة يجب ان يكون فيها منبهات والمنبهات اما حركات واما اعدام
حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام
الحركات فمثل الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة
تحريكا شديدا ينبه صاحبه على انه على جملة من الامر ليس بهزل فيتذكر
سبب ما ينويه من ذلك وانه القربة الى الله تعالى ويجب ان امكن
ان يخلط بهذه الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع
الدنيوية للناس ايضا ان يفعل ذلك وذلك مثل الجهاد والحج وان
يعين مواضع من البلاد فانها اصلح المواضع لعبادة الله وانها خاصة
لله تعالى وتعيين افعال مما لا بد منها للناس انها في ذات الله مثل
القرابين فانها مما يعين في هذا الباب معونة شديدة والموضع الذي
ينفع في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان فيه ماوى الشارع ومسكنه
فانه يذكره ايضا وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله والملائكة
والماوى الواحد ليس يجوز ان يكون بمعرض عين الامة كافة فبالحري ان
يفرض اليه مهاجرة وسفر ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من
وجه هو ما يفرض فيه انه مخاطب الله ومناجيا اياه وصار اليه
والمثول بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي
يستعد بها للصلوة ما جرت العادة بمواخذة الانسان نفسه به عند

معارج

لقاء الملك

لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف وان يسن في الطهارة
والتنظيف سننا بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بمواخذة النفس به
عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف
وترك الالتفات والاضطراب وكذلك يسن له في كل وقت من اوقات
العبادة آدابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال تنتفع بها العامة في
رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع
بسبب ذلك وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع
انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضا في المعاد منفعة عظيمة فيما تزكو به انفسهم
على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم في المعاد فقد
قررنا حال المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس
وتنزيه النفس تبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب
السعادة وهذا التنزيه يحصل باخلاق وملكات والاخلاق والملكات
تكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم
تذكيرها المعدن الذي لها فاذا كثر الرجوع الى ذاتها لم تنفعل
من الافعال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه افعال متعبة وخارجة عن
عادة الفطرة بل هي الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية
وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة
الغريزية واجتناب الارتياض الا في اكتساب اغراض من اللذات البهيمية

ويعرض لها النفس المجاورة لتلك الحركات ذكر الله والملائكة وعالم السعادة
هيئات ارادت فيتقرر لذلك فيها هيئة الانتزاع عن هذا البدن و
تأثيراته وملكة التسلط على البدن فلا ينفعل عنه فاذا مرت عليها افعال
الافعال بدنية لم يؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة
لها من كل وجه ولذلك ما قال القائل الحق ان الحسنات يذهبن السيئات
فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة الالتفات الى جهة الحق
والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد
المفارقة البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة
من عند الله وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل ان يذكر الله ويعرض
عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا الزكا بحظ فكيف اذا استعملها
من يعلم ان النبي من عند الله وبارسال الله اياه وواجب في الحكمة الالهية
ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو ما وجب من عند الله ان يسنه وان
ما يسنه من عند الله ان يفرض عبادات ويكون الفائدة في العبادات
للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم
وما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو المليّ
تدبير احوال الناس على ما ينتظم به اسباب معيشتهم ومصالح معادهم
وهو انسان متميز عن سائر الناس بتألهه فصل في عقد المدينة و
عقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك فيجب ان يكون القصد

الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء ثلثة المدبرون
والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رئيسا يرتب تحته رؤساء
يلونهم الى ان ينتهي الى افناء الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس
له مقام محدود بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة
والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد
منه للانسان ويكون جنبته معفاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء يجب
ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض فان كان السبب
في ذلك مرضا او آفة افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم
ويجب ان يكون في المدينة وجه مال مشترك بعضه من حقوق تفرض على
الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة و
بعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهي الغنائم ويكون ذلك عدة
لمصالح مشتركة ولازاحة علة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ولنفقة
على الذين حيل بينهم وبين الكسب امراض وزمانات ان من الناس من رأى
قتل الميؤوس عن صلاحه منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف بالمدينة
فان كان لامثال هؤلاء ذوي قرابة من يرجع الى فضل يستقلها فرض قوته
فرض عليهم كفاية والغرامات كلها لا يسن على صاحب جناية بل يجب
ان يسن بعضها على اوليائه وذويه الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه و
يكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهل والمطالبة ويكون ذلك في

جنايات ... تقع خطاء ولا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطاء وكان تحت
ان تحريم السلطان كذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تنفع فيها اشياء الا
الا ملاك والمنافع من غير مصالح تكون بازائها وذلك مثل القمار فان القامر
يأخذ من غيره ان يعطي منفعة البتة بل يجب ان يكون الاخذ اخذ الثمن
صناعة يعطي بها فائدة تكون عوضا المأخوذ هو جوهر او عوضا هو منفعة
او عوضا او ذكر جميل او غير ذلك مما هو معدود في الخيرات البشرية و
كذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تدعوا الى اضداد المصالح او الى المنافع
مثل تعليم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الوقوف التي
يغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة مثل الربا فانها طلب
زيادة كسب من غير حرفة تحصله وان كان فيها منفعة ويحرم ايضا
الافعال التي ان وقعت فيها ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر المدينة مثل
الزنا واللواطة التي تدعوا الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو
التزويج ثم اول ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزويج المؤدي الى التناسل
وان يدعوا اليه ويحرض عليه فان به بقاء الانواع التي بقاؤها دليل وجود
الله تعالى وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع ريبة في
النسب فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال المواريث التي هي اصل الاموال
لان المال لابد منه في المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث
او ملقوط او موهوب واوثق الاصول من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن

تحت

تحت واتفاق بل عن مذهب كالطبيعي وقد يقع في ذلك ايضا حفظ المناكحات
ايضا تكميل في وجوه اخرى مثل وجه وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة
بعض على بعض في غير ذلك مما اذا اتاه العاقل عرفه ويجب ان يوكد الامر
ايضا في ثبوت هذه الوصلة حتى لا يقع مع كل فرق فرقة فيؤدي ذلك الى
تشتت الشمل الجامع للاولاد ووالديهم والى تجدد احتياج كل انسان
الى المزاوجة وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب المصالح المحبة
والمحبة لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا
بطول المخالطة وهذا التأكيد يحصل من جهة المرأة بان لا يكون في يدها ايقاع
هذه الفرقة فانها بالحقيقة واهية العقل مبادرة الى طاعة الهوى والغضب
ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل وان لا يسد ذلك من كل وجه لان حسم
اسباب التوصل الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها من الضرر والخلل منها ان
من الطبائع ما لا يألف بعض الطباع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر
والنبو وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولا حسن
المذاهب في العشرة او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعية الى
الرغبة في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما ادى ذلك الى وجوه من الفساد
وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل فاذا بدلا بزوجين
آخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكن يجب ان يكون
مشددا فيه واما انقص الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا

فلا يجعل في يده من ذلك شيء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبته
يلحقها من الزوج الآخر فرقوا اما من جهة الرجل فان يلزمه في ذلك غرامة
لا يقدم عليه الا بعد التثبت وما اقتضاه ذلك لنفسه من كل وجه ومع ذلك
فالاحسن ان يترك للصلح وجه من غير ان يعين في توجيهه فيصير سببا الالحاح
الطيش بل يغلظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل الشرعين انها لا تحل له
بعد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مغص لا مغص فوقه وهو
تمكين رجل آخر من حليلته بان يتزوجها بنكاح صحيح ويطأها وطيا صريحا
فاذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا
ان يصمم على الفرقة التامة او يكون هناك ركاكة فلا يرى باسا بفضيحة
يصحبها الذلة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم ولما
كان من حق المرأة ان تصان لانها مشترك في شهوتها وداعية جدا
الى نفسها وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها
يوقع الغيرة وعارا عظيما وهو من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل
لا يوقع عارا بل حسدا او الحسد غير ملتفت اليه فانه طاعة للشيطان فيجب
ان يستر عليها في بابها الستر والتخدر فلذلك ينبغي لئلا يكون من المرأة من اهل
الكسب كون الرجل فلذلك يجب لئلا يكون لها ان يكفي من جهة الرجل فيلزم
الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك عوضا وهو انه يملكها وهو
لا يملك فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا يحجر عليه من هذا الباب

وان حرم عليه

وان حرم عليه تجاوز عدد لا يبلغ بارضاء ما وراءه وعولها يكون البضع
المملوك من المرأة بازاء ذلك وليست اعني البضع للملوك اطلاع فان الانتفاع
بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك
بل ان لا يكون الا استعمالها لغيره سبيل ويبين في الوالدان يتولاه كل واحد
من الوالدين بالتربية اما الوالدة فبما يخصها واما الوالد فبالنفقة وكذلك
الولد ايضا يبين عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما فهما سببا
وجوده ومع ذلك فقد احتملا مؤنته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها ه

فصل في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات و
الاخلاق والمعاملات ثم يجب ان يفرض السان طاعة من يخلفه وان
لا يكون الاستخلاف الا من جهته او باجماع من اهل السابقة على من يصححون
عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه اصيل العقل عنده الاخلاق
الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف
منه يصححها نظهره ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ويبين عليهم انهم اذا
افترقوا وتنازعوا للهوى والميل فان اجمعوا على غيره وجدوا الفضل فيه
والاستحقاق فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان ذلك
لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته
ان من خرج وادعى خلافة بفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل المدينة
قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به ويحل دم من

قد عن ذلك وهو ممكن بعد ان يصحح على راس الملا ذلك منه ويجب ان
يسن انه لا قربة عند الله بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا المتغلب
فان صح الخارجي ان المتوسل للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان
ذلك النقص غير موجود في الخارجي فالاولى ان يطابقه اهل المدينة
والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي
ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصايرا الى اضدادها
فهو اولى ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم
اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويعاضده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به
ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم يجب ان يفرض في العبادات
امور لا تتم الا بالخليفة تنويها بامره وجذبا الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور
الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها
دعاء للناس الى التمسك بالجماعة والى استعمال عدة الشجاعة والى
المنافسة ويدرك الفضايل وفي الاجتماعات استجابة الدعوات ونزول
البركات على الاحوال التي عرفت من اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون
في المعاملات ما يشترط فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدي الى اقتناء
اركان المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض
ايضا في المعاملات المؤدية الى الاخذ والاعطاء سننا تمنع وقوع
الغرر والحيف وان تحرم المعاملات التي فيها غرر وهي التي تتغير فيها الاعواض

قبل

قبل وقوع الفراغ والمبيعة من الايفاء والاستيفاء كالصرف والنسيئة وغير ذلك
وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية اموالهم و
انفسهم من غير ان يغرم متبرع فيما يلحق ثمرته واما الاعداء والمخالفون
للسنة فيجب ان يسن مقاتلتهم وافناءهم بعد ان يدعوا الى الحق وان
يباح اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج اذا لم تكن مدبرة
بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عايدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج
لها بل معينة على الفساد والشر واذ لا بد للناس من اناس يخدمونهم فيجب ان يكون
امثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل المدينة العادلة وكذلك من
كان من الناس بعيدا عن تلقن الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج
وبالجملة الذين نشأوا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان ينشأ
فيها امم حسنة الامزجة صحيحة القرايح والعقول واذا كانت غير مدينته مدينة
ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان يكون الوقت يوجب التصريح بان
لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت عليها
سنة يجب ان تؤكد الزامها واذا وجب الزامها فربما وجب تاكيدها
ان يحمل عليها العالم باسره فاذا كان اهل المدينة الحسنة السيرة تجد
هذه السنة ايضا حسنة محمودة وترى في تجديدها اعادة احوال المدن الفاسدة
الى الصلاح ثم اصرحت بان هذه السنة ليس من حقها ان تقبل وكذبت
السان في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم

تلك هيئة التوسط في الشهوانيات مثل لذة المنكوح
والمطعوم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات
الحسية والوهمية وهيئة التوسط في الغضبيات كلها مثل
الخوف والغضب والغم والانفة والحقد والحسد وغير ذلك
وهيئة التوسط في التدبير ورؤوس هذه الفضايل عفة
وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي خارجة عن الفضيلة
النظرية ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد
وفاز ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد يصير
ربا انسانيا وكاد ان يحل عبادته بعد الله تعالى
وهو سلطان العالم الارضي وخليفة الله
فيه ولله الحمد والمنة تمت بعون
الملك البارئ في سلخ
شهر رمضان المبارك
سنة اثنين عشر والف ١٠١٢
م الهجرة النبوية

ليعلم [illegible] الصورة الان [illegible] الذي [illegible] المحصور [illegible] على كل [illegible]

بستولى على السنة ويكون للنهى العيش لن يحتجوا في ردها باشاع اهل تلك
المدينة عنها فيجب لمن يود بهولاء البغاة ويجاهدوا لكن مجاهدة
دون مجاهدة اهل الضلال الصرف ويلزموا اعتزاله على ما لم يوثر وينه
ويصح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون مبطلين وقد استشعروا من طاعة
الشريعة التى انزلها الله تعالى فان اهلكوا انهم لها اهل فان في اهلاكهم
فسادا للاشخاص وصلاحا باقيا وخصوصا اذا كانت السنة الجديدة
اتم وافضل وليس الضرر في بابهم ان رويت مسائلهم على فداء او ضريبة
فعل فيها بالجملة يجب ان لا يجرى هولاء والآخرون مجرى واحد او يجب
ان يفرض عقوبات وحدود ومزاجر يمنع بذلك عن معصية الشريعة
فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه في الآخرة ويجب ان يكون اكثر
ذلك في الافعال المخالفة للسنة الداعية الى افساد نظام المدينة
مثل الزنا والسرقة ومواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من
ذلك ما يضر الشخص في نفسه فيجب ان يكون فيه تاديب لا يبلغ به
المفروضات ويجب ان لا يكون السنة في العبادات والمزاجر معتدلة
لا متشددة ولا تساهل فيها ويجب لمن يفوض كثيرا من الاحوال خصوصا
في المعاملات الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن ان يضبط
واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظ ومعرفة الدخل والخرج
واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغى ان يكون

ذلك

ذلك الى الحاكم من حيث هو خليفة ولا يفرض فيها احكام جزئية فان في
فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات وفرض الكليات فيها
مع تمام الاحتراز غير ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى المشورة ويجب ان
يكون السان يسن ايضا في الاخلاق والعادات سننا يدعوا الى العدالة
التى هى الوساطة والوساطة يطلب في الاخلاق من جهتين فاما فيها
من كسر غلبة الهوى فلاجل زكاء النفس خاصة وليستفاد بها هيئة الاستعلاء
ولئن يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال القوى
فلمصالح الدنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل واما
الشجاعة فلبقاء المدينة والرذائل الافراطية يجب تجنبها لضررها في
المصالح الانسانية والتفريطية لضررها في المدينة والحكمة الفضيلة
التى هى ثالثة العفة والشجاعة فليس يعنى بها الحكمة النظرية فانها
لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة العملية التى في الافعال الدنيوية
فان الامعان في تعرفها والحرص على النفس في توجيه الفوائد من كل
جهة منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك
وصول اضداد ما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب
فضائل الامور فهى الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو
اضاعة من الانسان نفسه وعمره واله صلاحه وتهاونه وقت
استكماله ولان الدواعى شهوانية وغضبية وتدبيرية فالفضايل

٣٢٤

